في مَنْهَج الفِطْرَة

Mngool.com

الشيءُ في ذاته

مَعْلَم لِبناءِ الوجُود كما هو مَعْلَم للعلم والفَلسَفة

تأليف
محمّد عنبر

دار القلم
دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

[الذاريات : ٤٩]

المقـــدّمَة

إنّ من حق أسلافنا الذين اخترعوا الفأس الحجرية أن نتبين مالاختراعهم هذا من دور في كل اختراعٍ تلاه . . . كما أنّ من واجب أيّ واقف على أي أثر أن يحاول البحث عن مدى دوره فيه ، وإلاّ فلا معنى لوقوفه عليه .

ولو أدركَنا الظلامُ ونحن في مركب في عرض البحر وقد غامت السماء واشتبهت السُّبل إلى المكان الذي نريد الوصول إليه فإنّ دور تلك الوسيلة البسيطة (البوصلة) يصبح دوراً حاسماً في تعيين الطريق التي علينا أن نسلكها إلى القصد .

وإنّ فاطر هذا الوجود جلّ جلاله لم يخلقه إلاّ وقد أعطى كل شيء فيه هُداه . وليس علينا إلاّ أن نبحث في الشيء نفسه عن هذا الهدى ، حتى ولو كنا من غير المؤمنين ؛ لأن الشيء ـ أيَّ شيء ـ إنما وضع للأنام دون استثناء . ولئن كتب على إحدى الأكاديميات : « اعرف نفسك » فما ذلك إلاّ لأن معرفة الشيء هي التي تهدي إلى التعامل معه تعاملاً مناسباً .

ولعلّ الفرق بين طبّ الأمس وطبّ اليوم أنّه أصبح بين يدي طبّ اليوم من الوسائل ماجعله يتعرف كثيراً مما في داخل الجسم على غرار معرفته بظاهره .

وإن معرفتنا بالكلمة منذ كانت إلى يوم النّاس هذا ـ وأقصد بالكلمة التي صدرتْ فطرةً وسليقةً وطبعاً من أيّ صائتٍ في أيّ مكان من أيّ زمان وفي أيّة لغة ـ معرفةٌ لا تكاد تتجاوز ظاهرها إلى باطنها إلاّ قليلاً جداً ؛ وعلى هذا فإن تعاملنا معها كوسيلة من وسائل المعرفة وليس على أنها مجرد وسيلة للتفاهم بين الناس يقضي أن نتعرف ظاهرها وباطنها وكأننا بحيالها طبيب يريد أن يتعرف ظاهر جسمِ مريضه وباطنه ليستطيع معالجته .

إنّ الكلمة صوت نجسّد فيه أفكارنا ، ولما كان جسد الشيء على مثال ما نجسّده فيه ؛ فإن أجساد أفكارنا الصوتية إنّما هي على مثال هذه الأفكار التي نجسّدها فيها . وإذا تبين لنا أنّ هناك

ضابطاً أو ضوابط تحكم أصواتنا التي هي أجساد أفكارنا فإنّ هذا الضابط أو هذه الضوابط تحكم الأفكار التي جُسِّدَت فيها أيضاً .

إذا ضربتِ الكرةُ الأرضَ ردتِ الأرضُ على ضرْبِ الكرة بمثله في الشدةِ والضَّعف ، ولا فرق بين فِعْل الكرةِ وردِّ فعل الأرض إلاّ في الاتجاه . ففعلُ الكرةِ يتجه إلى أسفل ، وردُّ فعل الأرض على نقيضه يتجه إلى أعلى . وفعل الكرة وردُّ فعل الأرض متصاحبان زماناً ومكاناً ، وكل منهما على مثال الآخر إلاّ في الاتجاه الذي يناقضه فيه .

ولو نظرت إلى صوت ـ لفظ ـ الرَّد من (رَ دَّ) الذي يتجه إلى معنى الارتجاع في صورةِ البقرة تردّ لبنها وتحبسه في ضرعها تمنعه من الانطلاق ، والدَّرّ المناقض لمقلوبه القائم في ذاته في صورة قفاً له وهو صوت ـ لفظ ـ الدر من (دَ رَّ) الذي يتجه إلى معنى المضيِّ في صورة البقرة تطلق لبنها دارَّةً به ؛ وعلى هذا فالدَّرُّ والرَّدُّ من (د ر) و (ر د) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ومتماثلان في كلّ شيء على غرار التماثل بين فعل الكرة وردِّ فعل الأرض إلاّ في شيء واحد هو الاتجاه . و (ر د) هي (د ر) لولا أنّ كلاً منهما تناقض الأخرى وتعاكسها في الاتجاه وكل منهما مصاحبةٌ للأخرى ، وقائمةٌ في ذاتها في صورة نقيضٍ لها .

وعلى هذا فإنّ علينا إذا أردنا أن نتعرف كلاً من (د ر) و (ر د) أن نتعرف كلاً منهما من خلال نقيضها الذي يقوم في ذاتها في صورة مقلوب لها .

ولمّا كان كل من الفعل وردّ الفعل المصاحب له ضرورةً يُعَرِّفُ الآخر ويفَسِّره ويوضحه ويجلِّيه فإنّ الصوت ـ اللفظ ـ يُعرَف بردٍّ فعله القائم في ذاته في صورة مقلوب له قائم في ذاته يُفسره ويوضحه ويجلِّيه ؛ وعلى هذا فإنّ أي شيء نريد أن نتعرّفه علينا أن نتعرفه من خلال نقيضه القائم في ذاته .

وهذا يعلن بكل وضوح أنّ الشيء في ذاته إنّما هو الشيء قائماً في نقيضه القائم في ذاته ؛ إذ ليس في ذات (د ر) إلاّ زوجها المناقض لها (ر د) ، وليس في ذات (ر د) إلا زوجها المناقض لها (د ر) . أي ليس في ذات كل منهما إلاّ الأخرى ضرورةً ؛ وعلى هذا فالشيء القائم في ذات (د ر) ليس إلا مقلوبها (ر د) ، والشيء القائم في ذات (ر د) ليس إلا مقلوبها (د ر) . ولقد انقضى عمر البشرية إلى يوم الناس هذا دون **أن تنتبه إلى ما هو الشيء في ذاته** ، أو ماهو الشيء بِحَدِّ ذاته مع أنه أوضح شيء في هذا الوجود على الإطلاق ، **فهل يمكن أن يكون الشيء من غير قفا** ؟ أو من غير مقلوب له ؟ وهل يقوم في ذات الشيء شيء غير مقلوبه ؟ . . أجل إنّ الشيء في

ذاته أوضح شيء في الوجود ، **ومع ذلك فقد خفي وهو نهار لشدَّة وضوحه** .

إنّ الشيء في ذاته هو (**البوصلة**) التي هَدَتْ في كل خطوة من خطوات هذا البحث ، ذلك لأنّ البحث عن الشيء ـ أيّ شيء ـ **إنّما هو بحث عنه في ذاته** ، كالبحث عن حال المريض الذي هو بحث عنه في ذاته ، غير أنّ الذي وقف حجر عثرة في سبيل تقدم البحث ـ أيّ بحث ـ هو الاصطلاح ، فكلّ شيء لا يساوق بناء الوجود الذي بُنِيَ عليه فهو مُجرد اصطلاح . ومن الأمور التي هي مجرد اصطلاح والتي وقفت في سبيل تقدم البحث ـ أيّ بحث ـ الإصرار على أنّ النقيضين لا يجتمعان في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، **مع أنّ الوجود من أَلِفه إلى يائه قائم على اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد** ، فـ (ر د) و (د ر) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً وكلّ منهما نقيض الأخرى وتقوم في ذاتها **ضرورةً وبداهةً** ، وقُل مثل ذلك في كلّ زوجين من كل شيء . وليس ما ستمرُّ به من تحاشي الفيزيائيين من اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد إلا ابتعاداً عن الوصول إلى الشيء على ما هو عليه في واقعه . إنّ تَتَامّية (بور)[1] التي اكتشفها نظرياً والتي تعادل في قيمتها نظرية النسبيّة إنّما تقوم على التناقض بين الصورتين اللتينْ تتألف منهما ؛ لأنّ كلاً منهما زوجٌ للأخرى مناقضٌ لها ، ولولا أن يكونا متناقضين لما قام التتامُّ بينهما .

وإنّ الحلول الحقيقيّة والحلول الوهميّة التي واجهها الرياضيون فراحوا يعزونها إلى تلاعبِ ماكرٍ قام به منْ قام ـ إنّ هذه الحلول المزدوجة إنما جاءت ثمرةً للتعامل مع المعادلات المتزاوجة التي لابد من أن تنتهي إلى حلول متزاوجة على مثالها بحكم أنّ كل معادلة مقيَّدة بزوجها الذي هو الطرف الآخر ومقيِّدة له . وإنّ انتهاءها إلى حل مزدوج يناقض فيه كلّ من الزوجين الآخر راجعٌ إلى أنّ أيّ عدد أو رمز إنّما هو **ناقصٌ زائدٌ في وقت واحد** ، هذا إذا أردنا له أن يمثّل حركة الشيء في الواقع . فقلمي هذا الذي أكتب به يخرج من حيِّزٍ ينقص منه إلى حيز يزيد فيه ، وإذا أردتُ أن أصف حركته هذه فلا بد من أن أصفها بأنّها حركةٌ ناقصةٌ زائدةٌ في وقت واحد ؛ لأنها نقصت من حيز وزادت في آخر . وإنّ الاقتصار على أنها زائدة هو اقتصارٌ أغفلَ نصفَ الحقيقة الماثلة الشاخصة . ولئن كان الإطلاقُ هو الأصل الذي قام عليه اصطلاح الأعداد والرموز فإنّ هذه الأعداد وتلك الرموز ـ إذا دخلت المعادلات ـ فقد خرجت من الإطلاق إلى تقييد كل من الطرفين بالآخر ليتوازن كلٌّ منهما بنقيضه ، وأقول **بنقيضه** لأنه يستحيل اجتماع شيء بشيء في

---

(١) (بور) عالم فيزياء فرنسي .

وجودنا المقيّد إلاّ إذا كان كلّ منهما نقيضاً للآخر ؛ بدليل أنك إذا أردْتَ أن تجمع طرفي المعادلة في طرف واحد لزم ضرورةً أن تغير إشارة الطرف المنقول لتناقض إشارة الطرف المنقول إليه ، ليمكن اجتماعهما في طرف واحد ؛ لأنه يستحيل اجتماعهما إذا لم يكن كل منهما زوجاً للآخر مناقضاً له . وهذا التزاوج المتناقض في كلّ معادلة لابد له من أن ينتهي إلى حل متزاوج يناقض فيه كل من الزوجين الآخر ضرورةً .

أمّا عدم انتباهنا إلى وجود حلين نقيضين فراجعٌ إلى أننا لا نلاحظ أنّ الحل ذو إشارة مزدوجة بحكم أنّ جميع تعاملنا يُغْفِل الإشارة المتناقضة في العدد أو الرمز الواحد لأننا حين واجَهنا هذان الحلان المتناقضان تنكّرنا لهما وكأننا أردنا أن نجعل مااصطلحنا عليه من إطلاق الأعداد والرموز ينسحب على المعادلات المقيدة التي يتقيد كلٌّ من طرفيها بالآخر ضرورةً ؛ بحكم أنهما شيء واحد يحمل إشارةً متناقضة عند اجتماعهما في طرف واحد . وهذا هو السبب في مواجهتنا لحلين نقيضين دون أن نعلم أننا واجهنا حلاً واحداً متناقضاً ، وأنّ تناقضه هو الأمر الطبيعي المساوق والموافق لبناء هذا الوجود في كلّ لبنة من لبناته ؛ لأنّ كل لبنة من هذه اللبنات إنّما هي ناقصة زائدة في وقت واحد ، ولولا ذلك لاستحال بناء هذا الوجود الذي بناه خالقه عزّ وجلّ على التزاوج . ومن الغريب أن يعزو الرياضيون والفيزيائيون وجودَ حلين متناقضين إلى تلاعبٍ ماكرٍ قام به من قام ، مع أنه ليس هناك من تلاعب وإنما هي طبيعة التزاوج في المعادلات التي لابد لها من أن تنتهي إلى حلٍّ متزاوج متناقض لا محالة . أي إلى حل واحد بشرط أن يحمل إشارة ناقصة زائدة في وقت واحد ، وإنّ الرياضيين والفيزيائيين ـ وقد فوجئوا بقيام حلين وصفوا أحدهما بأنه حقيقي والآخر وهمي ـ لم يلتفتوا إلى أنه ليس في الوجود من شيء إلاّ ويقوم زوجه المناقض له في ذاته ، فقد درجوا على أنّ اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد مستحيل ، مع أن اجتماعهما هو المحتّم المقدور الذي قام عليه بناء الوجود من ألفه إلى يائه ـ على نحو ماستراه إن شاء الله ـ فراحوا يعزون وجود حلين أحدهما حقيقي والآخر وهمي إلى تلاعب ماكر قد قام به من قام ، كما سبق ذكره .

ومن المصطلحات التي وقفَتْ حجر عثرة في البحث : النظر إلى وصف الشيء بأنه مادة ، لا مجال عند بعضهم للشكّ فيه . وقل مثل ذلك في قولهم بأنه عقل . والجميع إلى يوم الناس هذا لا يزالون يواصلون البحث عمّا هي عليه المادة في ذاتها ، وعمّا هو عليه العقل في ذاته ؛ فكيف يمكن أن يكون وصفهم لأيٍّ منهما قاعدةً وأساساً يُبنى عليه ؟ أليس من الأفضل أن نطلق

عليها لفظ (شيء) الذي يشمل كل موجود إلى أن تصل الحضارة من أمرها إلى ما يصلح أن يكون أساساً للبناء عليه . . . وإذا كانت نظرية الكمّ مثلاً تصف الجسيم داخل الذرة بأنّه تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود ؛ فهل نستطيع أن ننظر إلى ما وصفته على أنه مطابق لما هو معروف من حال المادة ؟

وإذا كان العقال كما يقول أحدهم : « **والعقل من معنى العقال ولفظه** » فإنك لو نظرت إلى كل من الزوجين من كل شيء لوجدت أحدهما يتجه إلى الانجزار كما هي الحال في (ر د) الذي يمنع الزوج الآخر من أن يتمادى إلا على قدر انجزار زوجه (د ر) ، ووجدت الآخر (د ر) يتمادى على قدر انجزار زوجه (ر د) ، فإذا كانت (ر د) عقلاً لـ (د ر) تعقله وتمنعه أن يتمادى إلا بقدر ما يتوازن به مع (ر د) ، وإذا كانت (د ر) تمادياً لـ (ر د) فإنه تمادٍ معقول بالردّ من (ر د) ؛ أي أنه تمادٍ على قدر (د ر) ، كما أنّ عقلَ (ر د) عقلٌ على قدر تمادي (د ر) ؛ هذا هو العقل في كل موجود ، وإن اختلف من كائن لآخر ، إلى أن يبلغ مرحلة الحرية والاختيار في الإنسان ، الذي قدّر الله له أن يتميّز بحريّته واختياره عمّا سواه ليكون مكلّفاً وليكون غُنْم الحرية المختارة بقدر غُرْمها . ولهذا يمكن القول : إنّ عقلَ ـ أو قل قيدَ ـ كل شيء على مثاله ، وكذلك تماديه ، فهو على مثال قيده .

وإنّ من يحاول بحث أيّ موضوع من مثل موضوع العلاقة بين الموجودات في الأعيان وصور هذه الموجودات في الأذهان ـ التي وُصفت بأنها مشكلة الفلسفة الكبرى ـ عليه أن يبحث عنها من خلال الضابط المتزاوج الذي يشمل كل مفطور في عالمنا المخلوق . وإنّ كل شيء سواء كان قائماً في الوجود العيني ، أو كان صورة لهذا الوجود في الذهن ؛ فهو مشمول بهذا الضابط المتزاوج الذي هو في عمومه واحد في كلّ شيء ، وهو في خصوصه في كل شيء على مثاله . ولمّا كان الإنسان البدائي قد صات منفعلاً بالواقع الذي فعل به ، فقد جاء صوته ردّ فعلٍ على ذلك الفعل ، ومن هنا كانت العلاقة بين صوته ـ لفظه ـ والشيء الذي فعل به هي العلاقة نفسها بين الفعل ورد الفعل ، غير أنّ هذه العلاقة التي قدّر الله سبحانه أن تكون مشمولة بهذا الضابط إنما تكون في كل شيء على مثاله فهي في الواعي الحر المختار غيرها في غيره .

ولمّا كنّا مصروفين عن الحقيقة الواحدة إلى مجازاتها التي لا تتناهى بحكم أنّها تقع منّا في نهاية طريق لا نهاية لها ، وليس لنا إلاّ أنْ نتقرّب إليها بمجازاتها ليحقق كل فرد ذاته بما يختار من هذه المجازات التي تصدر عن رحم هذه الحقيقة الواحدة وترتدّ إليها ، ولمّا كانت حقيقة الشيء في

عمومها إنّما هي وجهته التي يتجه إليها ، وهي في خصوصها من كل شيء وجهته الخاصة التي يختارها ـ فإنّ ذلك هو السبب في خروج الإنسان من ضيق الحقيقة الواحدة إلى بحر من المجاز الذي لا ساحل له . . وهذا البحر من المجاز الذي لا ساحل له ـ وإن قام على حقيقةٍ واحدة يصدر عنها ويرتدّ إليها ـ فإنه هو الذي يحقق للإنسان إنسانيته ليحيا حريَّته واختياره اللتين يقوم عليهما وجوده إنساناً حرّاً مختاراً يختار من مجازات الحقيقة مايختاره . ولهذا وجدنا المعرّي يقول :

لا تُقَيِّد عليَّ لفظي فإنّي ... مثلُ غيري تَكَلُّمي بالمَجاز

ويقول أيضاً :

نقول على المجاز وقد علمنا ... بأنَّ الأمر ليس كما نقول

وإذا كان هذا البحث لا يروق لمن لا يجد فيه ما يبتغيه فعسى أن يكون ذلك بعد وقوفه عليه متمهّلاً متمكّناً متريّثاً غير مقلّدٍ ولا منحاز . وقديماً قال المعرّي :

قلَّدْتَني الفُتْيا فَقَلِّدْني غداً ... تاجاً بإعفائي من التقليد

وما أكثر ما ردّدنا قول صاحب الجوهرة :

وكلُّ من قلَّد في التوحيد ... إيمانه لم يخلُ من ترديدِ

ومع ذلك فإننا مازلنا نرسف في قيوده .

ولئن قيل إنّ هذه بحوث نظرية ، فإنّ الجواب هو أنّ الجميع من فيزيائيين وغيرهم متفقون على أنّ النظريَّ يسبق العملي ، ومما سوف يقع عليه القارىء في مكانه ـ إن شاء الله ـ فـ (بور) اكتشف تتاميته نظرياً . وإذا كان القول المعروف أنّ من يستوردون الوسائل الفيزيائية فلابدّ إن عاجلاً أو آجلاً من أن يستوردوا فلسفةَ وعقائدَ أصحاب هذه الوسائل ، وهذا وإن كان واقعاً فإنه لا يمنع من حرية البحث والوقوع على منهجٍ سَوَاءٍ لا يجعل من أي وسيلةٍ قيداً يقيد انطلاقةَ الفكر في البحث عمّا هو جديد ومطابق في بنائه لبناء الوجود الواقع الشاخص الماثل ؛ ذلك لأنّ المنهج المتبع في كل تجديد إنما هو منهج بناء هذا الوجود الذي بلغ الغاية في الإتقان . . صنع الله الذي أتقن كل شيء . ولعل الجميع متفقون على أنّ هذا البناء هو البوصلة الهادية في كل خطوة نخطوها . وإذا علمنا أن كلّ لبنةٍ من لبنات هذا البناء قائمة على الشيء في ذاته بتقدير العزيز العليم سبحانه ؛ فإنه لابد من اتخاذ هذا الشيء في ذاته بوصلةً هاديةً في هذا المجال .

ولئن استغرق هذا البحث مااستغرق من الوقت فعسى أن يظفر بمن يستبدله بما هو خير منه

أو يعدّل فيه بأن ينقص منه أو يزيد فيه أو يرفضه بالكلّية ، فتلك هي سنّة الوجود في سيرها ، التي تأتينا كل يوم بجديد ، وربما كان كاتب هذه السطور كمن يمدّ يديه إلى القمر يتراءى له في صفحة الماء لا أن يسلك إليه سبيل سفن الفضاء ، فلا يزيد على تعكير ما مدَّ إليه يديه . أمّا الماء فسيصفو ، وأمّا القمر فسيسلك إليه السالكون بوسائل السلوك التي تبلغهم مُناهم ، وليس بعد ذلك إلاّ أن أردّد مع الحماسي :

مُنىً إنْ تكنْ حقاً تكنْ أحْسَنَ المنى وإلاّ فقد عِشْنا بها زمناً رغداً

أمانيُّ منْ سُعدىٰ رِواءٌ كأنّما سقتنا بها سُعْدىٰ على ظمأ بردا

ولئن قدّر خالق كل شيء عزَّ وجلَّ أنّ الشيء في ذاته مُتَضَمَّنٌ في كل خطوة نخطوها ، وفي كل كلمة ننطق بها فطرةً وسليقةً وطبعاً ، فإنّ مواجهته في كل زوجين نقيضين يقوم كل منهما في الآخر من كل شيء أمرٌلا مفرّ منه ولا محيد عنه .

ولهذا فإنك أيها القارىء الكريم ستواجه هذا الشيء في ذاته في كل خطوة من خطوات هذا البحث ، فهو مفتاحها الذي يكشف شيئاً عن مدى ما بين هذه الخطوات وبناء الوجود من صلة .

إنّ الشيء في ذاته ربما كان المعادلة التي تنطق بما بين العلم والفلسفة وبين بناء الوجود من صلة . ولعل هذه الصلة تتكشف لنا على أقدارنا ، فقد تتكشف لك أيها القارىء الكريم عن الكثير الكثير الذي غُمَّ على كاتب هذه السطور الذي يعترف لك بعجزه وتقصيره . . « وكل إناء بالذي فيه ينضح » .

وإذا كان لا غنى للمبحر في ليلٍ أَلْيَل وقد تغيمت السماء عن البوصلة الهادية إلى سواء السبيل ، فإنه لا غنى عن الشيء في ذاته في نظر مُسوِّد هذه السطور في كل خطوة من خطوات البحث ؛ ولئن كانت مثل هذه الخطوات من التكرار المملّ والمخلّ ، فليس لكاتب هذه السطور إلاّ الاعتذار عن ذلك ؛ نظراً لأنه بحثٌ يقوم على التكرار ، كتكرار الأرقام والرموز في كل عملية حسابية على نحو ما سلف ذكره .

وربما كان الشيء في ذاته كالحروف الصائتة من الحروف الصامتة ، فإذا كان ليس إلى النطق بحرف صامت من سبيلٍ إلاّ بحرف صائت ، فإنّ كاتب هذه السطور قد اختار الشيء في ذاته ليكون بوصلته الهادية ؛ نظراً لما يشعر به من عجز في هذا المجال . والحقّ أنّ التكرار سيُنسى بعد

أن ينظر إليه القارىء على أنه مجرّد تحصيل لما هو حاصل ، وهذا هو السبب الذي جعل الشيء في ذاته واضحاً كالشمس في متوع الضحى ، وربما كان وضوحه السببَ في خفائه وتجاوزنا له ، وقديماً قيل :

« خفيت على الأبصار وهي نهار » .

محمد عنبر

١٠ ربيع الآخر ١٤١٤ هـ

٢٦ أيلول ١٩٩٣ م

منطق بناء الوجود
ومنطق قوانين الفكر عند أرسطو

لئن كان العِلْمُ لم يصل بعد في ميدان التجارب المتواصلة التي يقوم بها أصحاب الاختصاص في أمكنةٍ عدّةٍ من العالم إلى الكشف عن البُنية التي يقوم عليها هذا الوجود فإن الحديث عن هذه البُنية وبمثل هذه السهولة هنا يبدو ساذجاً جداً ويدعو الواقف عليه إلى أن يسخر منه سخرية لها ما يبرّرها .

ولئن كنّا ننتظر إلى أن يأتينا الخبر اليقين عن بنية الوجود فإنّ السؤال الذي يمكن أن يمرّ بالخاطر هو :

هل هناك من سبيلٍ إلى أن يتحدث الشيء عن ذاته بذاته فيكشف لنا عما هو عليه في ذاته أو عن شيء مما هو عليه في ذاته ؟؟

لقد بدا وكأن عالمنا عالم أزواج ، وليس ما بدا إنما خلال قول الفيزياء الحديثة وحدها ، وإنما بدا أيضاً من خلال الثنائي من الألفاظ في هذه اللغة ؛ الألفاظ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً عن صائتٍ لم يَصُتْ بها ليُفهِمَ غيره بما يريد ؛ لأنَّ الأصوات الفطرية في أوائل صدورها لم تكن يومها وسيلةً للتفاهم فهو لم يَصُت آنذاك إلا منفعلاً بفعل الواقع الذي فعل فيه ، فصاتَ فجاء صوتُهُ مجرد ردِّ فعلٍ على هذا الواقع ليس غير .

ولما كانت هذه الأصوات ـ الألفاظ ـ مجرد ردِّ فعلٍ على فعل الواقع فإنّ العلاقة بينها وبين الواقع هي العلاقة نفسها بين الفعلِ وردِّ الفعل ، ولهذا فإنه يمكن النظر إلى هذه العلاقة على أنها علاقة ذات لسانين : لسانِ الحال ولسانِ المقال ، على اعتبار أنها صوت لإنسان صات منفعلاً بشيء ما . وإنّ نظر علماء الألسنية إلى اللغة ـ أيِّ لغة ـ على أنها مجرد وسيلة للتفاهم قد أبْعَدَنا عن أن نتعامل معها تعاملاً فيزيائياً يقوم على العلاقة بين الفعل ورد الفعل .

ولئن كان كل ردِّ فعل يماثل الفعل الذي صاحَبَه زماناً ومكاناً ووضعاً في كل شيء إلا في شيء واحد هو الاتجاه ، فإنَّ ردَّ فعل الأرض على ضَرْبِ الكرةِ لها يماثل فعل ضَربِ الكرة

للأرض شدّةً وضعفاً وفي كل شيء إلا في شيء واحد هو **الاتجاه** . فاتجاهُ ضَرْبِ الكرة إلى أسفل ، أما اتجاه ردِّ فعل الأرض فهو إلى أعلى ؛ أي إلى عكس اتجاه الفعل .

ولو نظرت إلى فِعل الكَرِّ من لفظ (كَ رَّ)، لوجدته يتجه إلى الاندفاع في تمادٍ ، ووجدت نقيضه الرَّكَّ من (رَ كَّ) يتجه إلى التباطؤ في انجزار ، المناقض للكرِّ في (ك ر) . ووجدت كلاً من (ك ر) و (ر ك) زوجين نقيضين مبنىً ومعنىً ، ووجدتَ كلاً منهما يقوم في الآخر ، ويحدثان معاً في شيء واحد ، من زمانٍ ومكانٍ واحد . ولا فرق بينهما إلا في الاتجاه ، فكل منهما يتّجه في نظام حروفه إلى عكس اتجاه الآخر .

وهذا التزاوج المتناقض هو النظام الذي يبدو أنّ الوجود قد بُنِيَ عليه من ذرَّاته إلى مجرَّاته . فالكواركات مثلاً قد لاح أنّ التعامل معها تعاملٌ يبدو كأنه متصل بهذا التزاوج المتناقض على حدّ تعبير بعض الفيزيائيين ، مع ملاحظة أنَّ ذِكْرَ « **الكواركات** » ليس إلا لمجرد الاستئناس فهي عندهم مجرد بنية رياضية[1] . وهنا نجد أنَّ لكل من (ك ر) و (ر ك) لسانين : لسانَ حالٍ ولسانَ مقالٍ .

لسان الحال ولسان المقال

إنَّ الكاف حرف مهموس مُسْتَفِل مُحْتَكّ ، أما الراء فهي حرف متكرّر في تماد . فالكاف في (ك ر) يمثّل حالَ الاحتكاك والانجزار بالنسبة للراء ، كما يمثل حرف الراء حالَ التكرار والتمادي بالنسبة للكاف . ولهذا فنحن في (ك ر) ننتقل من انجزار الكاف المحتكة إلى تمادي الراء المتكرّرة ، والأمر في (ر ك) على نقيض ذلك .

ولما كانت **الأمور بخواتيمها** ، فإنَّ كُتُبَ اللغة لا تذكر إلا أنّ **الكرَّ** للتمادي دون الانجزار ، وأنَّ **الرَكَّ** للانجزار دون التمادي ؛ مقتصرة فقط على تأريخ الكلمة بصيغة الحرف الذي تُخْتَمُ به ، نظراً لأنَّ الأمور بخواتيمها . غير أننا حين نستمع إلى منطق لسانِ الحال في كل منهما نجده يعلن أنَّ الكرَّ من (ك ر) **تمادٍ بعد انجزارٍ** ، وأنّ الركَّ من (ر ك) **انجزارٌ بعد تمادٍ** .

وأما لسان المقال فهو مانجده من استعمالات كل من (ك ر) و (ر ك) وغيرهما في أمّهات كتب اللغة .

الحقيقة والمجاز

وهنا ناحية هامة نجد من المناسب أن نقف عندها قليلاً ، وتتمثّل في أنّ للحرف حقيقةً

(١) سيأتي تفصيل شيء من ذلك في مستقبل هذا البحث .

واحدةً ذات مجازات لا تتناهى ، وأنّ أهل اللغة مجتمعين في كل زمانٍ وكل مكانٍ لا يستطيعون الكشفَ عن حقيقة أيِّ حرفٍ كالكاف مثلاً ، بحيث يكشفون لنا عن الاستعمال الحقيقي لهذا الحرف أو لغيره من الحروف ، لأنّ مثل هذا الكشف ليس إلا كالكشف عما يُستعمل فيه أيّ عنصر أولي استعمالاً حقيقياً . ولو فرضنا أننا وقعنا على استعمال أيِّ حرف استعمالاً حقيقياً فإنه لا مجال لاستعماله مجازاً بعد أن وقفنا على استعماله حقيقة . وهنا نقعُ في حرج لأنّ حصر استعماله في مجالٍ واحدٍ حقيقةً يحول بيننا وبين استعماله مجازاً في وجوهٍ لا تتناهى بحكم أنه مؤهل لأنْ يُستعمل هذه الاستعمالات التي لا تُحَدّ . . .

والناس في كل زمانٍ من كل مكانٍ يستعملون من هذه المجازات ماهم بحاجةٍ إليه بحسب مايقتضيه محيطهم . والحال على هذا في العناصر الأولية التي يُستعمل كل منها بحسب ماتدعو إليه الحاجة زماناً ومكاناً . ولهذا نجد لبعض الصيغ استعمالات أكثر من استعمالات بعضها الآخر .

وكما هي الحال في العناصر الأوليّة ومركّباتها ، فكذلك في الحروف والصيغ التي تتألف منها الكلمات .

هذه لمحة يسيرة جداً لننتقل بعدها إلى القول : إنَّ منطق (أرسطو) جاء مناقضاً ومخالفاً للمنهج الذي بُنيَ عليه الوجود . ولهذا وجدنا (نظرية الكمِّ) تواجه صعوبة في تأويل ما تصادف مِنْ تناقضٍ في تجاربها مع أنها صعوبة ناشئة عن طبيعة بناء الشيء ؛ ذلك لأنَّ منطق (أرسطو) القائم على قوانين الفكر عنده ـ التي هي : **ثبات الهوية** ، **واستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان** ، **والثالث المرفوع** ـ إنما هي قوانين تناقض المنهج الذي يقوم عليه بناء الوجود .

١ ـ ثبات الهوية :

« قانون ثبات الهوية ، ويعبر عنه بتعبيرات متعددة : [أ = أ] [هُوَ هُوَ] . [الشيء هو نفسُهُ] . إذا كانت القضيةُ صادقةً فهي صادقةٌ . . . إلخ . وتدلّ جميع هذه التعبيرات على أنّ الهويّة تعني أنّ للشيء ذاتيةً خاصةً يحتفظ بها دون تغيّر ، فالشيء دائماً هُوَ هُوَ . فأنا هو أنا الذي كُنْتُهُ أمْس وسأكونه غداً ، وهذا الكتاب هو نفسُ الكتاب الذي كنت أقرأ فيه صباحَ اليوم . ومعنى ذلك أنّ الهوية تفترض ثبات الشيء »[1] اهـ .

ولو نظرتَ إلى هذا القانون من خلال النقيضين : اللّبِّ من (لَ بَّ) التي تتَّجه إلى معنى **الإقامة** ، والبلِّ من (بَ لَّ) التي **تتّجه** إلى المعنى المناقض لمعنى الإقامة ؛ لوجدتَ لسان الحال

(١) « المدخل إلى المنطق الصوري » للدكتور محمد مهران (ص ٤٤) وما بعدها .

في (ل ب) يشير إلى أنّ اللام بحكم أنها حرف تماد تؤرِّخُ لتمادي الشيء ، كما أنّ حرف الباء بحكم أنها حرف انجزار تؤرِّخُ لانجزار الشيء . وواضح أنّ المُقيم يخرج من التمادي باللام إلى الانجزار بالباء ، ومعروف أننا لا نصف المقيم بالإقامة إلا إذا كان متمادياً ثم أقام ؛ أي إلا إذا كان مُبلاً ثم ألَبَّ . ولولا ذلك لكان إخبارنا عنه بأنه ألَبَّ ـ أي أقام ـ عبثاً . وكذلك (ب ل) فإننا لا نقول عنه إنه (ب ل) إلا إذا كان مُلبًا ـ مقيماً ـ ثم بَلَّ متمادياً ماضياً .

وإذا نظرتَ إلى هذه الحروف وجدتها ثابتةً من وجهٍ ومتغيرة من وجهٍ آخر بحكم التعاقب في الحركة بين النقيضين (ل ب) و(ب ل) من النقيض إلى نقيضه ضرورةً .

فأنت حين تكون في الباء من (ل ب) مقيماً ، فإنك تكون في اللحظة نفسها وفي هذه الباء نفسها من (ب ل) ماضياً متمادياً ، بحكم أنها باء واحدة ؛ هي من جهةٍ نهايةٌ لـ (ل ب) وهي من جهة أخرى بدايةٌلـ (ب ل) في وقت واحد . وعلى هذا فأنت مُنْتَهٍ وأنت في الباء من نهاية (ل ب) ومُبْتَدِىءٌ وأنت في هذه الباء نفسها من بداية (ب ل) . وعلى هذا فأنت مُنتَهٍ ومُبتَدىءٌ في لحظة واحدة . وهكذا في كل حركة من أيِّ متحركٍ ، أما الثبات فأنت تجده متمثِّلاً في هذه الحروف الواحدة التي هي الباء واللام في (ب ل) واللام والباء في (ل ب) والتي لا تتغير أبداً . وهذا مايُسَمُّونَهُ بثبات النص .

وإذا نظرتَ إلى التعاقب بين الزوجين (ل ب) و(ب ل) تعاقباً يحدث في سرعةٍ لا تتناهى فقد وقعتَ على التغيّر ، أي مايشيرون إليه بتغيّر المحتوى . ولما كانتالحركة هي أسلوب وجود الشيء ، أنِّي أنا أنا وأنا غيري في لحظةٍ واحدةٍ ، بحكم أني في أقل جزء من الزمان والمكان منتقل من حال إلى حال . وهذا الكتاب الذي أخُطُّهُ هُوَ هُوَ ، وهُوَ غيره ؛ فهو بحكم ثبات حروفه : هُوَ هُوَ ، وهو بحكم تغيُّره غيره .

٢ ـ قانون التناقض (أو قانون عدم التناقض) :

« وهو يُصاغ بعدة صور أهمها : لا يمكن أن يكون (ب) و(— ب) . لا يمكن أن يكون (أ) موجوداً وغير موجود في نفس الوقت . لا يمكن أن تكون الصفتان المتناقضتان صادقتين معاً . . . إلخ فهذا القانون إذنْ يُنكِرُ إمكانَ الجمع بين الشيء ونقيضه ؛ فلا يصح أنْ يَصْدُقَ النقيضان ، فليس صحيحاً القول إنَّ هذا الشخص طالب وليس بطالب ، ويستحيل أن يصدق القول بأني في الحجرة وليس فيها ، فالجمع بين المتناقضين أمر يرفضه العقل حتى من الناحية النظرية »[1] اهـ .

لقد بيَّن العلماء أنّ هذا القانون قائم على القول بثبات الهوية . ولما كانت الهوية غير ثابتة فإن

---

(١) « المدخل إلى المنطق الصوري » للدكتور محمد مهران ، ص ٤٤ .

القول باستحالة الجمع بين المتناقضين غير صحيح . فلو نظرت إلى الجَلّ من (جَلَّ) الشيءُ إذا ارتفع ، و اللَّج من (التَجَّ) الشيءُ إذا اختلط بالشيء ؛ لوجدت ما يجِلُّ مرتفعاً من (جَ لَّ) نقيضَ ما التَجَّ مختلطاً من (لَ جَّ) .

ولست بعد هذا بحاجة إلى القول : إنك إذا نظرتَ إلى أيٍّ من (ل ج) و (ج ل) على أنها وجهٌ ، كانت الأخرى قفاً لها ضرورةً . كما أنك لست بحاجة إلى القول : إنّ كلاً منهما نقيض للأخرى وقائمة فيها ضرورةً وإنَّ كلاً من الزوجين (ج ل) و (ل ج) برهان لا يقبل الجدل على أنَّ قيام النقيض في نقيضه وفي شيءٍ واحدٍ في زمانٍ ومكانٍ واحد هو المنهج الذي قام عليه الوجود من أَلِفِه إلى يائه . ذلك لأنّ بناء اللغة في أساسها الفطري قائم على **التوازن بين الفعل ورد الفعل** ، كما هي الحال في جميع أشياء هذا الوجود(١) .

وأما كوني في الحجرة وليس فيها ، فإني وأنا في الحجرة **هو أني أنا وغيري** في وقتٍ واحد ، وكذلك فإني وأنا ليس فيها هو أني **أنا وليس أنا** ؛ بحكم أني متغير في أقل لحظة من الزمان وأقل جزء من المكان ، من حال إلى حال . ولو أني واحدٌ من جهة أخرى بحكم أنَّ كلاً من (ج ل) و(ل ج) تتألفان من حروف واحدة ، وكلٌّ منهما تتحرك بالأخرى وتحركها ، وكل منهما تظهر ليبدو نقيضها ، ويبدو نقيضها لتستتر في ذاته . وذلك كذلك دائماً وأبداً .

٣ ـ الثالث المرفوع :

إنَّ (أ) إما أن تكون (ب) أو (— ب) . المتناقضان لا يكذبان في الوقت نفسه . كل شيءٍ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود . . . إلخ . وهذا يعني أنّ أحد المتناقضين لابد أنْ يكون صادقاً إذْ ليس هناك احتمال ثالث بجانب المتناقضين يمكن أن يكذبهما معاً ؛ لأنّ المتناقضين يقتسمان العالم فيما بينهما إلى قسمين ، فالشيء الذي لا يوجد في قسم منهما لابد أن يكون موجوداً في القسم الآخر . فهذا الشيء إما أن يكون كرسياً (وهذا قِسمٌ) ، أولا يكون كرسياً (وهذا هو القِسمُ الآخر الذي يشتمل على كل ما عدا الكراسي من أشياء) . فلو كَذَبَ القول بأنه كرسي لصدقَ القولُ بأنه غير كرسي ، ولا ثالث لهذين الاحتمالين »(٢) .

ولو نظرت إلى اللَّمِّ من (لَ مَّ) لوجدته يتجه إلى احتواء الشيء وجَمْعِهِ ، ولوجدت نقيضَه الملّ من (مَ لَّ) يتجه إلى طرحه وإلقائه في صورة المَلَّةِ ؛ وهي قطعةٌ من العجين تُمَلُّ ـ أي تلقى ـ

(١) لا نستطيع في هذا البحث الذي أقمناه على الاختصار ، بل الاختصار المخلّ ، أن نتمادى إلى أكثر من ذلك ، وعلى من يريد التوسع أن يرجع إلى كتابنا المُعَنْوَن بمنهج الفطرة « جدلية الحرف العربي » .

(٢) « المدخل إلى المنطق الصوري » للدكتور محمد مهران .

في الرماد الحار لتنضج . فاللَّمُّ على هذا جمعٌ واحتواءٌ . والملُّ طرحٌ وإلقاء . وكلٌّ منهما نقيض الآخر مبنى ومعنى . وفيزيائية اللَّم تقضي الجمع بحكم اختتامها بالميم **المنجزرة** كما أنّ فيزيائية الملّ تقضي بالإلقاء والطرح بحكم اختتامها **باللام المتهادية** مع ملاحظة أنَّ الانجزار في الميم إنما هو انجزار مساوقٌ وموافقٌ ومطابقٌ لطبيعةِ وصفةِ الميم ، وهو بهذا متميزٌ من أيِّ انجزار لأيِّ حرفٍ آخر . ومثل ذلك في التهادي في اللام ، فهو تمادٍ مساوقٌ وموافقٌ ومطابقٌ لطبيعةِ وصفةِ اللام ، وهو بهذا متميّزٌ من أيّ تمادٍ لأيّ حرفٍ آخر .

نقول هذا لئلا يُنظَرَ إلى الانجزار أو التهادي في أيِّ حرفٍ على أنه مساوقٌ وموافقٌ ومطابقٌ للانجزار أو التهادي في أيِّ حرفٍ آخر ؛ إذ لكل حرفٍ مُنجَزِرٍ أو مُتمادٍ مايميِّزه عن الانجزار أو التهادي في أيّ حرفٍ آخر . والحرف الواحد قد يكون منجزراً بالنسبة إلى حرف ، ومتهادياً بالنسبة إلى حرفٍ آخر ، ولولا ذلك لقلنا مع (هيجل) عبارته المألوفة : « **كلُّ الأبقار في الليل سوداء** » .

وإذا نظرت إلى صيغة اللَّم من (لَ مًّ) لا ترى لصيغة (مَ لًّ) هذه من وجود مع أنها موجودة وقائمة ومستتِرةٌ في ذات (ل م) ضرورة في صورة مقلوبٍ لها ، وإذا نظرت إلى صيغة المَلِّ منْ (م ل) لا ترى لصيغة (ل م) من وجود مع أنها موجودة وقائمة في ذات (م ل) ضرورةً في صورة مقلوب لها ، وعلى هذا فكل منهما مقلوب للأخرى وقائم في ذاتها ومناقض لها . وهذا يدلّ بكل وضوح على أنَّ الشيء في الوقت نفسه وفي الشيء نفسه يكون موجوداً من وجهٍ وغير موجود من وجهٍ آخر . وعلى هذا فالقول إنَّ الشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود قول لا يطابق ولا يوافق واقع بناء هذا الوجود الذي بُني كل شيء فيه على أن يكون الشيء موجوداً من وجه وغير موجوداً من وجه آخر في اللحظة نفسها وفي الشيء نفسه .

مثال آخر على الثالث الذي لا يرتفع

وإذا نظرتَ إلى (م ل) على أنها قِسْمٌ ، وإلى (ل م) على أنها **القسم الآخر** الذي يمثل كل ما في الوجود من أشياء عدا (م ل) هذه ، فإنَّ الثالث **لا يكون مرفوعاً قطعاً** بل إنه موجود ضرورةً ومتمثِّل في قيام كلٍّ من (ل م) و (م ل) في الأخرى . وعلى هذا فهو الثالث الذي **يستحيل رفعه** ، وليس الثالث المرفوع كما قال (أرسطو) . وكيف يمكن أن نَتَصَوَّرَ أنَّ (م ل) قسمٌ ، وأنَّ (ل م) هي القسم الآخر الذي يشمل كل الأشياء عدا (م ل) ، ولا أتصور القسم الثالث الذي يتمثّل في قيام كلٍّ من (ل م) و (م ل) في الأخرى ذلك القيام الذي يقوم عليه بناء الوجود .

وإذا نظرت إلى العلاقة بين الزوجين النقيضين (م ل) و (ل م) وجدتها تقوم على قيام

اللام التي تنتهي بها (م ل) في اللام التي تبدأ بها (ل م) ضرورةً ؛ بحكم أنها لامٌ واحدةٌ : هي في آخر (م ل) نهاية ، وهي في أول (ل م) بداية . وهذا يدل دلالة واضحة على أن (م ل) تنتهي باللام حين تنظر إليها منتهيةً بها ومعزولةً عن (ل م) ومبدوءةً بالميم أيضاً بحكم تصوّرك لها معزولةً عن زوجها القائم في ذاتها . والأمر على هذا في (ل م) .

الوجود متصل

ولئن كان تصوّرك لكل من (م ل) و (ل م) على أنهما قسمان قد انعزل كل منهما عن الآخر فإنَّ مثل هذا التصوّر لا وجود له إلا إذا صرَفنا النظر عن القسم الثالث والأهم والذي هو بيت القصيد في هذا الموضوع ؛ **بل هو الموجود وحده حقاً وصدقاً** ، المتمثل في قيام كل منهما في الأخرى قياماًلا فكاك له ، إذ كيف يمكن أن نتصور أي شيءٍ معزولاً عن مقلوبه وقفاه لنجد أنفسنا تجاوزاً أمام قسمين هما (م ل) و (ل م) وننسى أنَّ وجودهما منعزلين إنما هو وجود **يستحيل وجوده** إن صح التعبير ؛ لأنَّ كل شيءٍ مقدر له أن يكون قائماً من زوجين كل منهما قائم في الآخر على مثل قيام كل من (م ل) و (ل م) في الأخرى في صورة مقلوب لها **حكماً أو تقديراً** ، كقيام نهاية كل متجاذبين في هذا الوجود في بداية الجذب من الآخر ، وهذا يعني أن كل شيء من المتجاذبين قائم في كل شيء من الآخر بحكم هذا التجاذب . ولا وجود لأي جزيء من أي منهما إلا وهو مجذوب إلى نقيضه في ذاته وإلى نظيره الذي يبادله الجذب في وقتٍ واحدٍ ، فالأرض منجذبة إلى ذاتها وإلى الشمس التي تطوف بها .

ويمكن القول بأنّ كلاً من الذكر والأنثى من كل شيء يقوم في الآخر ، ففي كيان كل أنثى يقوم ذكر وفي كيان كل ذكر تقوم أنثى ، وليس قول الفيزياء : « إن عالمنا عالم أزواج » إلا تعبيراًعن هذه الحال .

وإنّ الفاصل الزماني أو المكاني ليس بالفاصل الذي يبدو لنا ، إنما هو في ذاته كما يبدو لنا ، ولئن قال الفيلسوف (كَانْت) : « وعلى الرغم من أنّ كل ما نصادف من تجارب لا يمكن فهمه وتفسيره إلا إذا صغناه بعبارات الزمان والمكان والسببية فلن تكون لنا فلسفة صحيحة إذا فاتنا أنّ هذه ليست أشياء واقعة ، ولكنها وسائل لتفسير التجارب وفهمها فقط »[1] .

ولو أنّ هذا الفيلسوف وقع على مثل هذه الألفاظ الفطرية في لغته أو في أصولها التي قامت عليها لكان للأمر شأن آخر ، ذلك لأنّ الانتقال من نهاية كل من (م ل) و (ل م) إلى بداية الأخرى يتم دون الحاجة إلى مضي أيّ وقت مهما قلّ ، أو قطع أيّ مسافة مهما قلّت ؛ لأنك

(١) « قصة الفلسفة » لـ (ول . ديورانت) ، ص ٣٤٦ ، وسيأتي تفصيل ذلك في سياق هذا البحث .

بمجرد أن تكون في نهاية أيٍّ منهما فإنك تكون في اللحظة نفسها في بداية الأخرى ضرورةً بحكم أنّ الحرف الذي تنتهي به كل منهما وتبدأ به الأخرى ، حرفٌ تقومان في واحدٍ هو في آخر كل منهما نهاية ، وهو في أول كل منهما بداية ، فأين هو الزمان وأين هو المكان المستقلان عن كل من (ل م) و (م ل) ؟ أي أين هو الزمان والمكان المستقلان عن أيّ شيءٍ في هذا الوجود ؟

وعلى هذا فقد تبينّ بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ كلاًّ من (م ل) و (ل م) تنتهيان من وجه ولا تنتهيان من وجه آخر ؛ لأنّ نهاية كل منهما وإن بدت مستقلةً عن الأخرى من وجه ، فهي موصولة بها بحكم أن هذا الحرف الذي تنتهي به كل منهما إنما هو حرفٌ واحد . . . وقل مثل ذلك في أن كلاًّمنهما تبدأ من وجه ولا تبدأ من وجه آخر ، بحكم أن هذا الحرف الذي تبدأ به كل منهما حرفُ واحد أيضاً . فإذا وجدت نفسك قد انتهيت وأنت في اللام من نهاية (م ل) وجدت نفسك وفي اللحظة نفسها قد بدأت وبهذه اللام نفسها القائمة في بداية (م ل) . وإذا وجدت نفسك قد بدأت وأنت في اللام من بداية (ل م) وجدت نفسك لم تبدأ لوجود هذه في نهاية زوجها (م ل) القائم في ذاتها .

وإذا نظرت إلى أيٍّ من (م ل) و (ل م) منعزلتين وجدت أن كلاًّ منهما هي الموجودة وحدها ، غير أنك إذا نظرت إلى أن كلاًّ منهما تقوم في الأخرى وجدت أن كلاًّ منهما موجودة من وجه وغير موجودة من وجه آخر ؛ فـ (ل م) هي الموجودة وحدها حين تعايشها غير ناظرٍ إلى (م ل) القائمة في ذاتها وكأنه لا وجود لـ (م ل) هذه . أما إذا نظرت إلى قيام كل منهما في الأخرى وجدت كلاًّ منهما موجودة في حال معايشتك لها وكأنها غير موجودة إذاً وأنت تعايش الأخرى . غير أنّ الأمر ضرورة وبداهة على غير ذلك ، لأنّ كلاًّمنهما **قائمة في ذات الأخرى** ، وهذا هو **القسم الأهم بل إنه القسم الحق** ؛ لأنّ تعاملنا مع أي منهما معزولة عن الأخرى ليس إلا تجاهلاً لما هو قائم حقاً وصدقاًبعد أن علمنا حق اليقين أنّ كلاًّ منهما قائمة في الأخرى ضرورةً.

وإذا كان الأمر قبل أن نعلم ماهو الشيء في ذاته معرباً عن ذاته عمّا هو قائم عليه في ذاته حقاً وصدقاً من خلال هذه الكلمات الفطرية بعيد المنال ، فقد أصبح الآن واضحاً ويمهد لنا أن نبحث شيئاً يسيراً من (نظرية الكمّ) ، أو غيرها ، من خلال بنية اللغة المساوقة المطابقة لبناء الوجود ؛ ذلك البناء الذي نعتبر (نظرية الكمّ) وغيرها من النظريات لبِنات فيه .

الثابت الثالث

يقول عالم الفيزياء المشهور (فيرنر هايزنبرغ) في حديثه عن نظرية الكم ما يلي[1] :

(١) في كتابه « فيزياء وفلسفة ـ ثورة في الفيزياء الحديثة » ، ص ١٩٦ .

« يجب أن يوجد ثابت ثالث في الطبيعة . وهذا واضحٌ للسبب التالي : إنّ الثوابت الكونية تحدّد سُلَّمَ مستوى الطبيعة الذي نعمل فيه ، أي المقادير المميزة التي لا يمكن إرجاعها جنسياً إلى سواها .

ففي منظومات ـ جمل ـ الوحدات المستعملة للتعبير عن كميات المقادير الفيزيائية ، يلزمنا ثلاثة أجناس على الأقل من الوحدات الأساسية لتشكيل منظومة كاملة من وحدات القياس ، وهذا ما يُرى بوضوح في الاصطلاحات التي اتفق عليها الفيزيائيون في الجملة السَّغثية (سنتيمتر ، غرام ، ثانية) وحدة لقياس الطول ، ووحدة لقياس الكتلة ، ووحدة لقياس الزّمن . وهي تكفي لتشكيل منظومة كاملة .

وعلى هذا لابد من ثلاثٍ على الأقل ، ويمكننا لو أردنا أن نعتمد وحدات للطول وللسرعة وللكتلة بدلاًمنها ، أو وحدات للطول وللسرعة وللطاقة ، . . . إلخ ، ولكن يلزم في كل الأحوال ثلاث وحدات أساسيَّة على الأقل .

لكننا لا نعرف الآن سوى ثابتين كونيَّين فقط للطبيعة هما **سرعة النور وثابت بلانك** ، فيجب أن يوجد ثابت ثالث . وإن النظرية التي يجب أن تحوي هذا الثابت الثالث كفيلة دون سواها بتعيين كل الجسيمات العنصرية وخصائصها ، وإذا حكمنا من خلال ما نعرفه عن هذه الجسيمات يبدو أنَّ خير وسيلة لإدخال الثابت الثالث هي افتراض وحدة طولٍ كونية قيمتها من رتبة ($١٠^{-١٣}$ سم) أي أصغر بقليل من نصف قطر نوى الذرات الخفيفة .

وعندما نصوغ من هذه الوحدات الثلاث عبارة تجانس الكتلة في أبعادها القياسية ، فإنّ قيمة هذه العبارة تكون من رتبة كتل الجسيمات العنصرية .

فإذا أدخلنا فرضيةً مفادها أنّ الطبيعة تحوي ثابتاً كونياً ثالثاً بعده القياسي من رتبة ($١٠^{-١٣}$ سم) فعلينا أن نتوقع من جديد أن لا تصح مفاهيمنا المعتادة إلا في حيِّزٍ من الزمان والمكان كبير بالنسبة إلى هذا الثابت الكوني . وعلينا أن نتوقع ظهور حوادث ذات ميزة جديدة كيفياً عندما ندخل بوساطة تجاربنا في مناطق من (الزمان ـ المكان) أصغر من نصف قطر نواة الذرّة ، فظاهرة ارتداد الزمن التي ناقشناها والتي نعتبرها حتى الآن إمكانية رياضية قد تصبح حقيقةً واقعةً في هذه الأماكن الصغيرة . وفي هذه الحال لن يمكننا على الأرجح أن نرصد بصورة تتيح لنا وصفاً بالمفاهيم التقليدية ، وهذه العمليات ستخضع على الأرجح إلى التسلسل الطبيعي للزمن ؛ بمعنى أنه سيمكننا رصدها ووصفها بالأسلوب واللغة التقليديين .

لكن كل هذه المسائل تنتمي إلى الأبحاث المستقبلية في الفيزياء النووية ، ويمكن أن نأمل في أن تقود الجهود المركزة على التجارب في مجال الطاقة العالية وعلى التحليل الرياضي في يوم من

الأيام إلى فهمٍ تامٍّ لوحدة المادة . وجملة « فهم تام » تعني أنْ تظهر هيئات المادة بمعنى فلسفة (أرسطو) كنتائج ـ كحلول ـ لمنظومة رياضية مغلقة تمثل القوانين الطبيعية للمادة » .

وأقتصر في التعقيب على هذه الفقرة لأني لست ممن يسمح لنفسه بالتعقيب بأكثر من القول إنّ الثابت الثالث الذي وُصف بأنه الثالث المرفوع هو الثالث الذي يستحيل رفعه ؛ وليس الذي يستحيل وجوده على حسب ما ذهب إليه (أرسطو) . فماذا ننتظر إذاً من فلسفة (أرسطو) التي تقوم على الثالث مرفوع حتماً ، وهو غير مرفوع ؛ بل هو القائم حقاً وصدقاً ، وسوف نعرض في هذا البحث الموجز ـ إن شاء الله ـ لنظرية (أرسطو) في المادة ، والتعقيب عليها من خلال ما ذهب إليه الفارابي في المدينة الفاضلة ، وذلك بعد أن نعرض للفقرة التالية :

نظرية الكم والخليط الممكن بين إمكانيتين

ونعرض فقرة يتحدث فيها (فيرنر هايزنبرغ)[1] عن ضرورة التعديل الممكن إدخاله على المنطق التقليدي عندئذٍ ، وفي البدء المستوى الذي يخصّ الأشياء : « لنعتبر ذرّة تتحرك ضمن صندوق مغلق مقسوم بحاجز في داخله إلى قسمين متساويين ، وفي الحاجز ثقب صغير يمكن للذرة أن تعبره . فالذرّة بموجب المنطق التقليدي إما أن تكون في هذا القسم أو في ذاك ، ولا يوجد إمكانية ثالثة ، ولكننا في (نظرية الكم) يجب أن نقبل عندما نستخدم ذرّةً وصندوقاً بوجود إمكانية أخرى هي خليط غريب من الإمكانيتين ، وهذا ضروري لفهم نتائجنا .

يمكننا مثلاً أن نرصد النور المنتثر عن الذرّة ، وأن نقوم بثلاث تجارب . أولاً الذرّة موجودة في النصف الأيسر من الصندوق ـ بوسيلة نغلق بها الثقب مثلاً ـ ونقيس شدّة توزع النور المنتثر . ثم نحصر الذرّة في النصف الأيمن من الصندوق ونعود لنقيس توزع النور المنتثر ، وأخيراً يمكن أن ندع الذرّة حرةً تتجول في الصندوق كله ونقيس شدّة توزّع النور المنتثر .

فإذا كانت الذرّة موجودة دوماً إما في أحد النصفين أو في الآخر فإنّ توزع الشدّة في القياس الثالث يجب أن يكون خليطاً (بنسبة الزمنين الذين قضتهما الذرة فيهما) ، من التوزعين في القياس الأول والثاني) لكن التجربة لا تؤيّد عموماً هذا الاستنتاج . إنّ التوزع الحقيقي للشدّة قد تعدّل بتداخل الاحتمالات كما شرحنا آنفاً .

ولنفهم هذا الوضع فقد أدخل (فايتزيكر) مفهوم درجة الحقيقة في كل قولٍ بسيطٍ وإزاء إحدى إمكانيتين مثل الذرة في النصف الأيسر (أو الأيمن) من الصندوق ؛ نعرف عدداً عقدياً كقياسٍ لدرجة الحقيقة للقول ، فإذا كان هذا العدد (١) فهو يعني أن القول صحيح ، وإذا

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢١٥ .

كان صفراً فهو يعني أنّ القول خطأ . لكن يمكن أن يوجد له قيم أخرى . وعندئذٍ يكون مربع طول هذا العدد هو احتمال أن يكون القول صحيحاً ، وأنّ حاصل جمع احتمال أن تكون الذرّة في أحد النصفين واحتمال أن تكون في الآخر يساوي (١) حتماً .

لكن كل زوجين ـ أي العددين العقديين الخاصين بالإمكانيتين ـ يمثّلان معاً بموجب تعاريف (فايتزيكر) قولاً هو الصحيح بالتأكيد إذا كان للعددين هاتان القيمتان بالضبط ، والعددان يكفيان مثلاً لتعيين توزيع الشدة للضوء المنتثر في تجربتنا . فإذا قبلنا استعمال كلمة « قول » بهذا الشكل أمكننا استعمال كلمة « تَتَامِيَّة » بالتعريف التالي : إن كل قول غير مطابق لأحد قولي البدء (أي « الذرّة موجودة في النصف الأيسر » أو « الذرّة موجودة في النصف الأيمن » في المثال الذي نضربه) نسمّيه متمّماً لهذين القولين . والقول المتمّم يتضمن أنه لم تتقرّرمعرفة أين توجد الذرّة ، في الأيمن أم في الأيسر ، وجملة « لم تتقرر » ليست مكافئة بتاتاً لجملة « لم تعرف » ، وهذه الجملة الأخيرة تعني أن الذرّة حقيقة في الأيمن أو في الأيسر ، ولكن في أيهما هي ؟ لكن جملة « لم تتقرر » تدل على وضعٍ مختلف لا يمكن التعبير عنه إلا بالقول المتمّم .

إنّ هذا النموذج المنطقي الذي لا يمكن شرح تفاصيله هنا كامنٌ حصراً في التشكيل الرياضي لنظرية الكم ، وهو يؤلف أساساً للغةٍ دقيقةٍ يمكن استعمالها في شرح بنية الذرّة . لكن تطبيق مثل هذه اللغة يثير عدداً من المشاكل الصعبة ، ومن بينها مسألتان لن نناقش سواهما : العلاقة بين شتى مستويات اللغة ، ونتائجها في فلسفة الوجود »[(١)] .

اللغة في أصل صدورها ليست اصطلاحاً

لقد تقدّم أنّ السبب في عجز اللغة التقليدية ـ كما يعبّرون ـ لا يعود إلى اللغة نفسها وإنما يعود إلى النظر إليها على أنها **لغة اصطلاحية تواضع عليها أهلها كوسيلةٍ للتفاهم فيما بينهم** دون النظر إلى اللغة ـ أيّ لغة ـ على أنها في أصل صدورها ليست إلا مجرد أصوات صدرت عن الصائتين فطرةًوسليقةً وطبعاً كردّ فعلٍ على الواقع الذي فعل بهم فصاتوا ، وهم حينما صاتوا لم يريدوا إفهام الآخرين بمرادهم على نحو ما تقدّم في هذا البحث .

ومن هنا كانت تلك الأصوات الفطرية القليلة جداً جداً ـ إذا اعتبرت بما آلت أليه اللغة فيما بعد ـ في إعرابها عن ذاتها بذاتها عما هي عليه في ذاتها ؛ إنما هي أصوات يمكن أن نقرأ فيها أسرار هذا الوجود . وواضح أنّ قراءةً كهذه لابدّ أن تكون على قدر استيعابنا وليس على قدر ما هي عليه في ذاتها ، ومن هنا قام التفاوت في هذا الاستيعاب بين قارىءٍ وآخر . ولما كانت أقدار هذا

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٥ ـ ١٧ .

الاستيعاب في نموٍّ بين كل خطوةٍحضاريةٍ وأخرى ، فإنّ استيعاب ما تُعْرب به اللغة الفطرية عن ذاتها بذاتها عمّا هي عليه في ذاتها يزداد اتساعاً يوماً بعد يوم .

التعقيب على فقرة هايزنبرغ الآنفة الذكر

إنَّ حركة الذرّة التي عَرَضَ لها (هايزنبرغ) يمكن أن نقرأها في حركة أيِّ صيغة فطرية من صيغ هذه اللغة ، فأنت إذا نظرت إلى الحركة في صيغة الكمِّ من (كَ مٌ) ، التي تتجه إلى احتواء الشيء وَجمعه ، ونقيضها الملّ من (مَ كٌ) الذي يتجه إلى إخراج الشيء المجتمع ودفعه ؛ وجدتَ الكَمَّ يتمثّلُ في أكمام الأزهار التي تحيط بها وتحتويها كما تحيط أكمام الثياب بأيدي لابسيها . أمّا المَكّ فيتمثّل في امتكاك الرضيع ثَدْيَ أمه ليستخرج منه اللبن مدفوعاً في فمه . وهذه الصورة تقابل قول أحدهم يخاطب (مكّة) :

يـامَـكُّ مُكِّي الـظالـمينَ مَكّـا ولا تمـكِّـي مَـذحِـجـاً وعـكّـا

وعلى هذا فالكَمُّ احتواءٌ للشيء ، والملكُّ إخراجٌ وإبعادٌ لَهُ .

وإذا نظرتَ إلى الحركة في صيغة (الكَمِّ) هذه التي اخترناها لأنّ الموضوع يتعلق (بنظرية الكم) ، ونظرتَ إلى كل من النقيضين (ك م) و (م ك) على أنهما يمثّلان الصندوقين في التجربة الآنفة الذكر ، ونظرتَ إلى الذرّة تتحرك من أحد الصندوقين إلى الآخر عَبرَ نهاية أيٍّ منهما إلى بداية الآخر . . فأين تكون هذه الذرّة ؟

إنّ كلاًّ من الصندوقين ليسا إلاَّ نهاية كل منهما وبداية الآخر ضرورةً وبداهةً ، فإذا مَثَّلْتَ (ك م) في صندوق و (م ك) في صندوق | ك م م ك | وَجدتَ أن الموجود إنما هي ميم النهاية في آخر (ك م) قائمة في ميم البداية من أوّل (م ك) ، وكاف النهاية في آخر (م ك) قائمة في كاف البداية من أوَّل (ك م) . وعلى هذا فلا وجود من كلٍّ من الصندوقين إلا نهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر . وعلى هذا فإنّ الذرّة مُحَتَّمٌ عليها أن تكون موجودة في نهاية كل منهما وبداية الآخر . ويستحيل أن تكون موجودة في غيرهما ؛ لأنه لا وجود لغيرهما أبداً . وهذا يعني أنه لا وجود في هذا الوجود إلا للنهاية قائمة في البداية ، وبعبارة أدقّ : **لا وجود إلا للنهاية قائمة في ذاتها** ، وبعبارةٍ أكثر دقة : **لا وجود إلا للشيء في ذاته** .

ولّما كان الشيء في ذاته إنّما هو شيء غيرُ مستقلٍّ عمّا هو قائم في ذاته ، وبعبارةٍ أدقّ : غير مُستَقِلٍّ عن مقلوبه ؛ فإنّ المكان في هذا المثال الذي عرض له (هايزنبرغ) لايمكن التمثيل له بما يوضح ما هو عليه في واقعه إلا إذا مثّلنا له بالشيء في ذاته الذي هو أساس كل شيء في هذا الوجود . وهذا الشيء في ذاته الذي يتمثل في كل زوجين من كل شيء على مثل ما عليه الزوجان

(ك م) و (م ك) اللذان يتلخَّص وجودهما في نهاية كل منهما في بداية الآخر . وإذا نظرت إليهما على أنهما حيِّزان فإن الذرّة لابدّ أن تكون موجودة في نهاية **أحدهما وبداية الآخر** . أي لابدّ أن تكون **في مكانين في وقت واحد** . وإنّ وجودها في مكانين في وقتٍ واحد يعني أنه يستحيل أن تكون في أحدهما دون الآخر ، وهذا يشير إلى أنه ليس إلى تعيين وجودها في مكانٍ بعينه من سبيل ، وإنّ استحالة هذا التعيين إنّما هو أصل من الأصول التي تقوم عليه (نظرية الكم) . وإذا نظرت إلى نهاية كل من الزوجين وبداية الآخر من كل شيء وجدتها هي نفسها ذلك الثالث الذي يستحيل رَفعُهُ ، على عكس ما ذهب إليه (أرسطو) من القول بأنه الثالث المرفوع .

إنّ الثالث المرفوع الذي قال به (أرسطو) يحتم أن تكون الذرّة إمّا في (ك م) أو في (م ك) تحديداً ، وإذا كانت في أحدهما منفصلاً ومتميِّزاً من الآخر فإنه لا يبقى هناك من سببٍ لقيام (نظرية الكم) .

وأنت إذا نظرتَ إلى (ك م) و (م ك) لم تجد أيّاً منهما مفصولة عن الأخرى ومستقلّة بذاتها ؛ لأننا لو نظرنا إلى أيّ منهما على أنها وَجهٌ ، كانت الأخرى قفاً ومقلوباً لها قائماً في ذاتها . وهنا نجد أنفسنا قد وقعنا على الثالث الذي يستحيل رَفعُه ؛ حيث أنّ (ك م) قسمٌ ، و (م ك) قسم آخر ، وقيام كل منهما في الأخرى **هو القسم الثالث الذي يستحيل رفعه** . وأنت بمجرّد أن توجِدَ (ك م) كتابةً مثلاً فإنّك تكون قد أوجَدْتَ مقلوبها (م ك) ضرورةً ، والعكس بالعكس ، ويستحيل أن توجد أيّاً منهما دون أن تكون قد أَوجَدْتَ الأخرى مقلوباً وقفاً لها قائم في ذاتها . وهذا يعني أنّ الثالث المرفوع هو الثالث القائم ضرورة ، وهذا هو الثالث الذي يستحيل رفعه .

ولو نظرتَ إلى ما يقوم في ذات (م ك) وجَدتَ القائم في ذاتها **حصراً وضرورة** هو (ك م) ، ولو نظرتَ إلى ما يقوم في ذات (ك م) وجدتَ القائم في ذاتها حصراً وضرورةً هو (م ك) ، وهنا تجد نفسك **أمام الشيء في ذاته** ـ الذي لا يزال مجهولاً ـ وجهاً لوجه ، وجدتَ هذا الشيء المجهولَ هو الشيء الذي ليس إلى جهله أو تجاهله من سبيل ؛ لأنه قائم ضرورةً ، غير أنه خَفِيَ عن الأبصار وهو نهار على حد القول :

« خَفِيَتْ على الأبصارِ وهيَ نهار » !!

وهنا نجد أنفسنا في تعاملنا مع اللغة من خلال (ك م) قائمة بذاتها غير متصلة بما هو قائم في ذاتها الذي هو (م ك) ، ومن خلال (م ك) قائمة بذاتها غير متصلة بما هو قائم في ذاتها الذي هو (ك م) ؛ إنّما هو **تعاملٌ قاصرٌ** وليس إلى الوصول إلى القصد من خلاله من سبيل ، إلا إذا تعاملنا مع الشيء **موصولاً بما هو قائم في ذاته** وصلاً لا انفكاك له . وعلى هذا يتضح بما لا يقبل الشك أنّ الذرّة في انتقالها من (ك م) إلى (م ك) ، ومن (م ك) إلى (ك م) ، ليست

موجودة في (ك م) معزولةً عن (م ك) ، ولا في (م ك) معزولةً عن (ك م) ، وإنّما هي موجودة حتماً في نهاية وبداية كلٍّ منهما ضرورةً ؛ لأنه لا وجود إلا لنهاية إحداهما قائمة في بداية الأخرى ضرورة ، ويرجع السبب في ذلك إلى أنّ وجود (ك م) معزولةً عن (م ك) وجود مستحيل ، إلا إذا صرفنا النظر عن (م ك) القائمة في ذاتها ، والعكس بالعكس . وإذا كان وجود أيٍّ منهما معزولةً عن الأخرى مستحيلاً ، فإنه لا وجود حقّاً وصدقاً إلا لنهاية كلٍّ منهما قائمة في بداية الأخرى ، وإنه ليس إلى قيام الذرّة في غير نهاية كلٍّ منهما وبداية الأخر من سبيل ؛ لأنّ وجود كلٍّ منهما إنّما هو وجودٌ يتمثَّلُ في نهاية أحدهما وبداية الآخر ضرورةً . فـ (ك م) مؤلفة من نهايتها التي هي الميم ، ومن بداية (م ك) القائمة في ذاتها والمبدوءة بهذه الميم ، ويستحيل أن تكون مؤلفة إلا من نهايتها وبداية الأخرى . والأمر على هذا في (م ك) .

ولمّا كانت نهاية كلٍّ منهما وبداية الأخرى تتمثَّل في الثقب الواصل بينهما ـ على حد التمثيل الذي نقله (هايزنبرغ) ـ فإنّ الذرّة في هذا الثقب المتمثِّل في نهاية وبداية كل من (ك م) و (م ك) ، أو في نهاية وبداية كلٍّ من الصندوقين ؛ لأنّ الوجود إنّما هو لنهاية وبداية كلٍّ منهما قائمة في الأخرى ، وليس للصندوقين .

الثالث المرفوع هو الثالث الذي يستحيل رفعه وهو الثابت الثالث

لقد تقدم أنه إذا كان النظر إلى (م ك) على أنها قسم ، وإلى (ك م) على أنه القسم الآخر الذي يمثل كل ما في الوجود عدا (م ك) ، فهل هذا كل ما في الوجود ؟؟

إذا قلنا إنّ هذا هو كلُّ ما في الوجود فقد أهملنا القسم الثالث الذي هو أهمّ ما في الوجود ، وهذا القسم الثالث ليس (م ك) معزولة عن (ك م) ، ولا (ك م) معزولة عن (م ك) ، وإنّما هو كلٌّ منهما قائمة في الأخرى في صورة مقلوب لها قائم في ذاتها . وعلى هذا فإنّ وجود كلٍّ من (م ك) و (ك م) معزولة عن الأخرى ومتميِّزة ببدءٍ ونهاية تستقلُّ بهما إنّما هو وجود قائم على التجاوز ؛ لأنّ نهاية كلٍّ منهما هي بداية الأخرى ، وبداية كلٍّ منهما هي نهاية الأخرى ، وهذا يقضي بأنّ وجود كلٍّ منهما معزولةً عن الأخرى إنّما هو وجود عارض . أمّا الوجود الحق فهو وجود كلٍّ منهما قائمةً في الأخرى .

ولمّا كانت الحركة هي أسلوب وجود الشيء فإنّ انتقال أيٍّ منهما من نهايتها إلى بداية الأخرى إنّما هو انتقالٌ ذو سرعة لا تتناهى ؛ لأنّك بمجرّد أن تكون في الميم من نهاية (ك م) تكون في هذه الميم نفسها من بداية (م ك) في وقت واحد ، وعلى هذا فإنّك تكون قد انتقلت مُسرِعاً سرعةً لا تتناهى لم تَحْتَج فيها إلى مضيّ أي زمن ولا إلى قطع أيّ مسافة ، لأنّ ميم النهاية هي ميم

البداية نفسها . وقل مثل ذلك في الانتقال من الكاف في نهاية (م ك) إلى هذه الكاف نفسها من بداية (ك م) . وهذه السرعة التي لا تتناهى هي **الثابت الثالث** وليس سرعة النور الحدِّيَّة .

الشيء متقدم ومتأخر وعلّة ومعلول في الوقت نفسه

« إنّ القول أنَّ (جانوسي) يحاول تغيير (نظرية الكم) بأن يدخل في المعادلات مايسميه حدودَ التخامد بحيث أنّ حدود التداخل تختفي تلقائياً بعد زمن محدود . ولكن حتى لو انسجم هذا مع الواقع ـ وليس من سبب يحمل على هذا الاعتقاد بموجب التجارب التي أُجريت ـ فإنه يبقى لهذا التفسير عدد من النتائج المقلقة التي لاحظها (جانوسي) نفسه (أمواج تنتشر بأسرع من الضوء ، مثلا تعاكس في الترتيب الزمني للسبب والمفعول ، . . . إلخ) . وعلى هذا فلسنا على استعداد للتضحية ببساطة بنظرية الكم من أجل وجهة نظرٍ كهذه إلا إذا أجرينا التجربة عليها »[1] .

والآن وقد جاءت التجربة تؤكد صحة ما حاوله (جانوسي) فالأمواج أزواج ينتقل كل من الزوجين من نهايته إلى بداية زوجه القائم في ذاته مسرعاً سرعةً لا تتناهى ، فأنت تكون في الكاف من بداية (ك م) في الوقت الذي تكون فيه ، وفي هذه الكاف نفسها ، من نهاية (م ك) ، كما تكون في الميم من بداية (م ك) في الوقت الذي تكون فيه ، وفي هذه الميم نفسها ، من نهاية (ك م) . وهذه السرعة واضحة بحكم أنّ كاف البداية في (ك م) هي نفسها كاف النهاية في (م ك) ، وميم البداية في (م ك) هي نفسها ميم النهاية في (ك م) ، وهذا دليل قاطع على أنّ السرعةَ سرعةٌ لا تتناهى ، فكيف يمكن التنكر لها من أجل الإصرار على ما جاءت به النسبية من أنّ سرعة النور هي سرعة حديَّة .

وقد أثبتت طبيعة سير الحركة في هذه اللغة من خلال الانتقال من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الزوج الآخر أنه انتقال يُسرِعُ سُرعَةً لا تتناهى .

أمّا حدود التخامد التي واجهها (جانوسي) فيمكن تفسيرها بالانتقال من الشيء إلى ما هو قائم في ذاته ، أي إنّما هو انتقالٌ ذو وجهين ، فهو من وجهٍ يسرع **سرعة لا تتناهى** ، وهو من وجهٍ آخر يبدو وكأنّه متوقف لا حراك به .

وهذا الوجه الآخر الذي يبدو فيه كل من الزوجين وكأنها في حال سكون هو الذي جعل (جانوسي) ينظر إلى نهاية كل منهما وبداية الآخر ، أي إلى حدودهما التي تتجلى فيها هذه السرعة

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٧١ .

كأنها حدود متخامدة لا حراك بها ، ولو أنها كانت ذات سرعة لا تُحَدّ .

أما وقد أثبتت طبيعة البناء هذه الماثلة في كلّ زوجين من كل شيء فيه أنّ نظرة (جانوسي) صحيحة فلابدّ من أن تكون موضع اعتبار الباحثين ، ولو أنّ سرعة الأمواج فيها تجاوزت سرعة النور الحديَّة ، وأمّا التعاكس للترتيب الزمني للسبب والمفعول فإنه تعاكس أعرَبَت عنه طبيعة بناء هذا الوجود من كل زوجين في كل شيء من أشيائه . فأنت إذا نظرتَ إلى أيٍّ من الزوجين (ك م) و (م ك) وجدته سابقاً من جهةٍ لأن نهايته هي بداية زوجه القائم في ذاته ؛ أي إنّ نهاية (ك م) التي هي الميم ، هي بداية (م ك) التي هي هذه الميم نفسها ، وهذا يعني أنّ (ك م) متقدمة على (م ك) . كما أنّك إذا نظرت إلى أيٍّ منهما وجدته متأخراً عن زوجه بحكم أنّ بدايته هي نهاية زوجه القائم في ذاته ؛ أي أنّ بداية (ك م) التي هي الكاف هي نهاية (م ك) السابقة عليها . وعلى هذا فكلّ منهما سابقة من وجهٍ ومتأخرةٌ من وجهٍ آخر ؛ هذا من حيث الزمن .

وأمّا من حيث السبب فإنَّ كلًّا منهما علّةٌ للأخرى ومعلولٌ لها في الوقت نفسه ؛ لأنّك بمجرّد أن تُوجِدَ (ك م) فقد أوجدتَ مقلوبها (مَ ك) **معلولاً** لها **ناشِئاً** عنها . وكذلك فإنّك بمجرّد أن تُوجِدَ (ك م) فقد أوجدتَ مقلوبها (مَ كً) معلولاَ لها وناشِئاً عنها وعلى هذا فكلّ منهما **علّةٌ** **وسببٌ** للأخرى ، ومعلول له ومُتَسَبِّبٌ عنه في الوقت نفسه .

وهذا مايثبت صحة ماذهب إليه (جانوسي) .

آلية الانتقال بين النقيضين

لو أردتَ رَصْدَ الانتقال من نهاية أحد النقيضين إلى بداية الآخر ، أي من نهاية (م ك) إلى بداية (ك م) بأيّة وسيلة تقنيةٍ ، اليوم أو غداً ، فإنّك تجد نفسك عاجزاً عن رصد مثل هذا الانتقال لأنّك في اللحظة التي تكون فيها في الكاف من نهاية (م ك) تجد نفسك ضرورةً في الكاف من بداية (ك م) دون أن تحتاج إلى مرور أيّ جزءٍ من الزمن ، أو قطع أيّ جزءٍ من المسافة ، والحال على هذا في الانتقال من نهاية (ك م) إلى بداية (م ك) .

ولهذا فإنّك لا تستطيع أن ترصد انتقال قطرة الماء من التَمَيُّع إلى التبخر ؛ لأنّ اللحظة التي تنتقل فيها القطرة من التَمَيُّع إلى التبخر إنّما هي **لحظة واحدة** ؛ لقيام نهاية التَمَيُّع في بداية التبخر . والأمر على ذلك في رصد انتقال قطرة التجمد إلى التَمَيُّع . بل إنَّ الأمر على هذا في كل خطوةٍ تخطوها ؛ لأنّك بمجرّد أن ترفع قَدَمَكَ أَقَلَّ رَفْعٍ على الإطلاق من أيّة خطوة فإنّك تكون قد انتقلت من نهاية الخطوة السابقة إلى بداية الخطوة اللاحقة ضرورةً ، وعلى هذا فإنَّ هذا الرفع الأقل ـ ونحن نستعمل هنا أفعل التفضيل ـ يشتمل على النهاية والبداية في آنٍ واحد ، أي على نهاية الخطوة السابقة وبداية الخطوة اللاحقة ضرورةً . وكل حركة في الوجود على هذا . وإنَّ

تَصَوُّرَ الشيء معزولاً بذاته عن زوجه القائم في ذاته إنّما هو تصوّرٌ قاصِرٌ ؛ لأنَّ كلّ حركة إنّما هي نهاية وبداية في آنٍ معاً . ولهذا السبب وجدنا كلّاً من (ك م) و (م ك) قائمةً في الأخرى .

يقول (هايزنبرغ) :

« إنَّ العلاقة بين شتى مستويات اللغة هي في المنطق التقليدي ، علاقة واحد بواحد في الاتجاهين »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة إنّما هو تعامل يقوم على أنّ اللغة تواضعٌ قام كوسيلة للتفاهم على نحو ما عرضنا له سابقاً . أمّا حين ننظر إلى اللغة على أنها لسانٌ من ألسنة هذا الوجود في إعرابها عن ذاتها بذاتِها عمّا هي قائمةٌ عليه في ذاتِها ، فإنّنا نجد هذه اللغة ذات ثلاث مستويات .

مستويات اللغة

مستوى (م ك) ومستوى (ك م) والمستوى المشترك بينها ، وهو مستوى قيام كلّ منهما في الأخرى ، وهو المستوى الذي تبحث عنه (نظرية الكم) .

وقيامُ كلٍّ من النقيضين (ك م) و (م ك) في الأخرى يمثّل التّتاميّة ؛ لأنّ كُلّاً منهما تُتَمِّمُ الأخرى وتَتِمُّ بها ، كما هي الحال في تتاميّة (بور) التي سنعرض لها فيما بعد .

يقول (هايزنبرغ) :

« أمّا المسألة الأخرى فتخصّ فلسفة الوجود التي تكمن في النماذج المنطقية المعدّلة إذا كان زوجا العدد يمثّلان « قولاً » بالمعنى الذي شرحناه بالضبط ، فلابدّ أن يوجد في الطبيعة حالة أو وضع يكون فيه هذا القول صائباً . . . إلخ » .

إنّ (م ك) و (ك م) زوجان يمثّلان القولَ المشتمِلَ على أنهما نقيضان متميّزان قد انعزل كلّ منهما عن الآخر . أمّا في واقع الوجود فليس هناك انعزالٌ أبداً ؛ لأنَّ وجود كلّ منهما متميّزاً عن الآخر إنّما هو وجود بحسب الظاهر القاصر . أمّا الوجود الحق الذي يتمثّل في قيام كلّ منهما في الآخر ، فتلك هي الحالة الثالثة التي تكشف لنا حال الحركة في فطرة الصوت .

الحتميّة والسببان الأقوى والأضعف في نظرية الكم

وماذا عن الحتمية ؟ لا يوجد هنا أيضاً اتفاق عام لدى الفيزيائيين والفلاسفة بخصوص

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢١٧ .

استخدام هذه الكلمة . ومن المتفق عليه في الحسِّ الشائع أنها تستخدم كمرادفٍ للسببية في معناها الأقوى . دعونا نستخدم كلمة حتمية للدلالة على أقوى معنييْ التسبب الميكانيكي . . أعتقد عندئذ أنّ القارىء النّبيه لهذا الكتاب سيجد عن سؤاله الجواب التالي : إنَّ السببيَّة القائمة في ميكانيكا (نيوتن) و (آينشتاين) وفي ميكانيكا الكم أقرب إلى السببيَّة الميكانيكية منها إلى السببيَّة الغائية . وهذا هو السبب الذي دُعيت من أجله فيزياء الكم باسم ميكانيكا الكم لا باسم الغائية الكموميّة ، ولكن في حين أنَّ السببيَّة في فيزياء (نيوتن) و (آينشتاين) تنتمي إلى النوع الأقوى ، فتكون ميكانيكيةً وحتميةً معاً ؛ إلا أنَّها في ميكانيكا الكم تنتمي إلى النوع الأضعف ، وهي بذلك ميكانيكية ولكنها غير حتمية ؛ ومن هذه الحقيقة الأخيرة ينتج ما يلي : إذا استخدم (هايزنبرغ) في كل مناسبة كلمتي السببيَّة الميكانيكية بالمعنى الأقوى الحتمي ، يتبادر السؤال : هل التسبب الميكانيكي بالمعنى الأقوى قائم في ميكانيكا الكم ؟ فإنّ الجواب عندئذٍ : كلا .

على أنّ المسألة ـ كما سيرى القارىء ـ أعقد من أن يحلها إدخال التمييز بين المعاني المختلفة لكلمة سببيّة . لكننا نأمل من تركيز الاهتمام على هذه الناحية أن نساعد القارىء على تلمُّس طريقه عبر هذا الكتاب البالغ الأهمية ، وإلا فسيكون معرّضاً للضياع . إنّ هذا التمييز قد يكفي لجعل المرء قادراً على إدراك المغزى الرهيب لإدخال النوع الأضعف من التسبب الميكانيكي في الفيزياء الحديثة بمناسبة ميكانيكا الكم . ومغزاه أنه وَفَّقَ ما بين الكمونية والموضوعية ـ أي ذات الوجود الحقيقي في فيزياء (أرسطو) ـ وبين مفهوم التسبّب في الفيزياء الحديثة »[1] .

ويقول (هايزنبرغ) بعد ذلك :

« إنَّ عالماً جريئاً متوقد الذهن كآينشتاين قد أحجم عنها ، فهو لم يستطع أن يسلِّم **بأنَّ الله يَلْعَبُ بالنرد** ، ولا مجال في رأيه لوجود كمونية في غرض المعرفة العلمية على الشكل الأضعف للسببيّة الميكانيكية التي يُسلِّم بها ميكانيكا الكم »[2] .

والتعقيب على ما سبق إنما هو تعقيب من خلال منطق الوجود المتمثل في **إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته** ، إنما هو تعقيب يمكن أن نقرأه في أي صيغة فطرية من أي لغة لا تزال صيغها الفطرية قائمةً على المَعْلَم الفطري الذي صدرت عليه فطرةً وسليقةً وطبعاً ، وليس من خلال منطق (أرسطو) الذي أقامه على قوانين الفكر الثلاثة ـ قانون الهوية ، وقانون التناقض ، وقانون الثالث المرفوع ـ التي عرضنا لها سابقاً .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ٣٥ .

منطق الوجود ومنطق أرسطو
من خلال نص للفارابي

ومن أجل التعرف على رأي (أرسطو) في الكمونية ، التي يذكر المؤلّف أنه وفّق ما بين الكمونية الموضوعية - أي التي هي ذات الوجود الحقيقي في فيزياء (أرسطو) - وبين مفهوم التسبّب في الفيزياء الحديثة ؛ أعرض على القارىء الكريم النصّ التالي الذي يتحدث فيه الفارابي عن طبيعة الحركة عند (أرسطو) من جهة وعنده من جهة أخرى .

يقول أبو نصر الفارابي في كتابه (المدينة الفاضلة) القول في تعاقب الصور على الهيولى :

« وعلى هذه الجهات يكون وجودها[1] أولاً . فإذا وُجدت فسبيلها أن تبقى وتدوم . ولكن لمّا كانت ما هذه حالُه من الموجودات قُوامُه من مادةٍ وصورةٍ ، وكانت الصور متضادةً ، وكل مادة من شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدُّها ، فصار لكل واحدٍ من هذه الأجسام حق واستئهالٌ بمادّته . فالذي يحق له بصورته أن يبقى على الوجود الذي هو له . والذي يحق له بمادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هو له » . وإذا كان لا يمكن أن يوفّى هذين معاً في وقت واحد ، لزم ضرورةً أن يوفّى هذا مرة فيوجد ويبقى مدة محفوظَ الوجود ثم يتلف ، ويوجدُ ضدُّه ثم يبقى ذلك وكذلك أبداً ؛ فإنه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر ، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر ؛ إذ كان لكلّ واحد منهما قِسمٌ من الوجود والبقاء .

وأيضاً فإنّ المادة الواحدة لما كانت مشتركةً بين ضِدَّين ، وكان قوام كل واحد من الضدّين بها ، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدّين دون الآخر ، ولم يمكن أن تُجْعَلَ لهما في وقت واحد ؛ لزم ضرورةً أن تعطى تلك المادة أحياناً هذا الضدّ وأحياناً ذلك الضدّ ، ويعاقب بينهما ، فيصير كلُّ واحدٍ منهما كأنَّ له حقّاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره ، وعند غيره شيء ما هو له ، فعند كلّ واحد منهما حقٌّ ما ينبغي أن يصير إلى كلّ واحد . فالعدل أن يوجد مادة هذا فيعطى ذلك ، أو يوجد مادة ذلك فيعطى هذا ، ويعاقب ذلك بينهما . فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد على أنه واحد بالعدد ، فجُعِلَ بقاؤه الدهر كلّه على أنه واحد بالنوع » اهـ .

وهذا النص -كما ترى - تبدو عليه سِمَاتُ الغموض ، مما دعا أحد الباحثين في فقه هذا الحرف إلى القول بأنه يتحدى العَرَبَ كُلَّ العَرَبِ أن يفهموا هذا النص ، فإذا فهموه فالفارابي يُحْسِنُ الإعراب بهذه اللغة عما يريد الإعْرابَ عنه ، وإن لم يفهموه فإنّ الفارابي عاجزٌ عن الإعراب بهذه اللغة عما يريد الإعراب عنه .

---

(١) أي وجود الأشياء الطبيعية في أبسط صورها .

السبب في الاستمرار

إذا نظرنا إلى الحروف التي تتألّف منها صيغة اللّفّ والفلّ من (لَ فَّ) و (فَ لّ) على أنها تمثّل الهيولى ، فإنّ بناء هذه الحروف ـ وهي حروفٌ واحدة ـ يشير إلى أنّها بمجرّد وجودها فسبيلها أن تبقى وتدوم ، والدليل على بقائها ودوامها أنّ (ل ف) مثلاً في اللحظة التي تنتهي فيها بالفاء تكون قد بدأتْ نقيضها الفَلّ بهذه الفاء نفسها . وإنّ الشيء الذي يبدأ من جديد في اللحظة التي ينتهي بها من شأنه أن يدوم ويبقى ، وهذا هو ما يريده الفارابي . وعلى هذا فكلٌّ من (ل ف) و (ف ل) في تعاقبٍ مستمرٍ لا ينقطع ، تنتهي إحداهما بما تبدأ به الأخرى في **لحظة واحدة** . وهذا ما عناه الفارابي بقوله : « فإذا وُجِدَتْ فسبيلها أن تبقى وتدوم » بحكم طبيعة تركيبها . . ذلك تقدير العزيز العليم سبحانه .

تضاد الصور في المادة الواحدة

ويقول الفارابي : « ولكن لّما كانت ما هذه حاله من الموجودات قُوامُهُ من مادة وصورة ، وكانت الصور متضادة[1] ، وكل مادة من شأنها أن تُوجَدَ لها هذه الصورة وضدها » .

ويريد الفارابي أنَّ هذه المادة المؤلفة من هذه الحروف مقدَّرٌ لها أن تكون لها صورتان هما (ل ف) و (ف ل) في مثالنا هذا . وهما **متضادتان** أي **متناقضتان** ؛ إذ إنَّ كلاًّ من لَفَّ الخيط على كبّة الغزل ، وفَلَّه عنها نقيض للآخر **ضرورةً وبداهةً** .

ويقول الفارابي : « فصار لكل واحد من هذه الأجسام حَقٌّ واستئهالٌ بمادَّتِه . فالذي يحقُّ له بصورته أن يبقى على الوجود الذي هُوَ له ، والذي يحق له بمادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هُوَ له .

ويريد الفارابي أنَّ هذه المادة التي هي هذه الحروف الواحدة ، تبقى لها هذه الحروف كما هي ، غير أنَّ لها صورتين هما (ف ل) و(ل ف) ، وكل منهما نقيض للأخرى .

---

(١) إنّ قول الفارابي هنا : « وكانت الصور متضادة » **قولٌ فيه تجوز كبير** ، ذلك لأنّ المكان هنا للتناقض وليس للتضاد إلّا تجوزاً ؛ لأنَّ التناقض يعني أروع وأسمى صور **التآلف والانسجام في هذا الوجود** ، **إذ لا يوجد في الوجود تآلف وانسجام أروع وأسمى وأمثل من تآلف وانسجام الزوجين** (فَ لّ) و (لَ فّ) . وكل منهما لباس للآخر لولا أنّ الفارابي لم يُرِدْ أن يخرج على **قانون التناقض** عند (أرسطو) القائل باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، مع أنّ اجتماعهما في شيء واحد من زمان ومكان واحد هو الأساس الذي قام عليه الوجود من ألفه إلى يائه .

التعاقب بين الصور

ويقول الفارابي : « وإذا كان لا يمكن أن يُوَفَّى هذين معاً في وقت واحد ؛ لزم ضرورةً أن يُوَفَّى هذا مرةً فيوجد ويبقى مدةً محفوظ الوجود ثم يتلف ، ويوجد ضدّه ثم يبقى ذلك وكذلك أبداً » .

وهنا يخرج الفارابي كما خرج (أرسطو) قبله على منطق الوجود رعايةً لمبادىء الفكر التي أقام عليها (أرسطو) منطقه والتي تقضي باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

فإذا كانت أيٌّ من (ف ل) و (ل ف) وجهاً ، كانت الأخرى قفاً لها قائماً في ذاتها ضرورة وبداهة ؛ بحيث تتعاقبان في التَّحَرُّك ، فكل منهما تُحرّك الأخرى وتَتَحرّك بها بتقدير العزيز العليم سبحانه .

وعلى هذا فكيف يمكن أن تتلف إحداهما لتوجد الأخرى ؟ وهل من الممكن أن يتلف قفا ومقلوب الشيء ويبقى وجهُهُ ؟ . وكيف يمكن أن نتصوَّر شيئاً له وجه وليس له قفا ومقلوب قائم في ذاته قياماً لا فكاك له ، ونحن نعلم أنَّ كلاً من (ل ف) و (ف ل) سببٌ لوجود الأخرى القائمة في ذاتها توجِدُها وتوجَد بها ؟ وإذا تلفت إحداهما فكيف تبقى الأخرى ووجود كل منهما رهن بوجود نقيضها وكلّ منها علّة لوجود الأخرى ومعلولٌ لها في آنٍ واحد ؟ وكيف تتلف أيّ منهما ووجود الباقي رهن بوجود التالف ؟ وهل من سبيل لفصل إحداهما عن الأخرى لتتلف إحداهما وتبقى الأخرى ؟

وأنت إذا نظرت إلى كلمة (يتلف) في العربية لوجدتها بمعنى **يهلك** وليس بمعنى **كَمَنَ** ليمكن لـ (ل ف) أن تكمن عندما نعايش (ف ل) ، والعكس بالعكس . وإذا أريد من الكمون قيام كلّ منهما في الأخرى فهذا صحيح لولا أنَّ هذا الكمون هو الذي يدفع البارز الظاهر إلى الظهور والحركة ، فلو نظرت إلى حركة (ف ل) التي تعايشها لوجدتها متحركةً بـ (ل ف) القائمة في ذاتها ، وكذلك لو نظرت إلى (ف ل) التي تعايشها لوجدتها متحركة بـ (ل ف) القائمة في ذاتها ، فأين الكمون إذنْ ؟ اللّهم إلّا إذا أُريد به الكمون المستقر في باطن الشيء أو إنه **الشيء** في ذاته ، الذي يحرّك الظاهر ويتحرّك به .

ولو أردنا التسليم بذلك جدلاً لواجهنا ما ليس نستطيع دفعه ، وهو أنَّ (أرسطو) يقول **باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد** ، ولمّا كانت كلّ من (ف ل) و (ل ف) نقيضاً للأخرى قائماً في ذاتها ، فإنَّ ذلك يحول دون النظر إلى أن تكون كلٌّ من (ف ل) و (ل ف) كامنةً في الأخرى حين تكون هذه الأخرى ظاهراً لها ؛ لأنَّ (أرسطو) يقول

باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

وإذا عدنا إلى قول (هايزنبرغ) الآنف الذكر : « إنَّ هذا التمييز قد يكفي أيضاً لجعل المرء قادراً على إدراك المغزى الفلسفي الرهيب لإدخال النوع الأضعف منْ التسبب الميكانيكي في الفيزياء الحديثة بمناسبة ميكانيكا الكم ، ومغزاه أنَّه وفَّقَ ما بين الكمونية الموضوعية ـ أي ذات الوجود الحقيقي في فيزياء (أرسطو) ـ وبين مفهوم التسبب الميكانيكي في الفيزياء الحديثة »[(١)] . نلاحظ أنَّه لم يبقَ أي مجال للمقارنة بين النوع الأضعف من التسبب الميكانيكي في نظرية الكم والكمونية الموضوعية ـ أي ذات الوجود الحقيقي في فيزياء (أرسطو) ـ .

وإذا كانت الفيزياء الحديثة تنظر إلى التعامل مع (الكواركات) على أنَّها متزاوجة بحكم قولها : « **عالمنا عالم أزواج** » فإنَّه لابدّ من النظر إلى هذه الأزواج على أنَّها **نقائض متلائمة ومتطابقة كأسمى وأمثل ما يكون التلاؤم والتطابق** .

ولو سألت عن طبيعة سير الحركة في كل من الزوجين (زَوَجَ) و(جَ وَزَ) لوجدتهما نقيضين يقوم كلٌّ منها في الآخر ، فالتزاوج يتجه إلى الاتصال ، كما يتجه التجاوز إلى الانفصال . وعلى هذا فإنَّ ما ذهب إليه (أرسطو) ، من استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، لا يتَّفِق ومنطق الوجود الذي يقضي بأنَّ كلَّ شيء قائم من زوجين يقوم كلّ منهما في الآخر حكماً أو تقديراً .

أولوية الوجود
والتعاقب بين الصُّور في الشيء الواحد

ونعود إلى بقية نصّ الفارابي لنجده يقول :

« فإنه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر ، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر » .

وهذا كلام مطابق لطبيعة المنهج الذي قام عليه هذا الوجود ، فلو نظرت إلى كلٍّ من (زَوَجَ) و(جَ وَزَ) المتقدمين لوجدت حقَّها في البقاء والوجود واحداً ؛ لأنّ وجود أيٍّ منهما رهنٌ بوجود الآخر ؛ يوجدُ بوجوده ، ويزول بزواله . وإنه يستحيل أن نُزيل (ز و ج) ويبقى مقلوبها (ج و ز) الذي هو قفاها القائم في ذاتها ، والعكس بالعكس .

غير أنّ الفارابي يعود فيقول : « إذا كان لكل واحد منهما قسمٌ من الوجود والبقاء » وهنا يخرج الفارابي على منطق الوجود ليظلَّ ممسكاً بمنطق (أرسطو) ، فالوجود والبقاء ليس قسمةً بين

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٣٤ .

(ز و ج) و (ج و ز) فهما موجودتان معا في آنٍ واحد ، كما أنهما تزولان معاً في آنٍ واحد[١] . فإذا عايشت (ز و ج) وجدت (ج و ز) قائمةً في ذاتها ، والعكس بالعكس . فأين تقاسمها الوجود والبقاء ، ونحن نعلم أنّ من المستحيل فصْلَ كل من (ز و ج) و (ج و ز) عن الأخرى ، فهما توجدان معاًوتزولان معاً ؟؟

اشتراك المادة الواحدة بين ضدّين

ويتابع الفارابي فيقول : « وأيضاً فإنّ المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين ، وكان قوام كلٍّ واحد من الضدّين بها ، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدّين دون الآخر ، ولم يمكن أن تجعل لهما في وقتٍ واحدٍ ؛ لزم ضرورةً أن تعطى تلك المادة أحياناً هذا الضدّ ، وأحياناًذلك الضدّ ، ويعاقبُ بينهما » .

ونعقّب فنقول : أجل إنّ هذه الحروف الواحدة هي لـ (ز و ج) كما هي لـ (ج و ز) ، وحقُّ كلٍّ منهما في هذه الحروف واحدٌ ، وقوام كل من الضدّين (ز و ج) و (ج و ز) بهذه الحروف ، فكيف يقول الفارابي : « ولم يمكن أن تجعل لهما في وقتٍ واحد » . وهي لهما في وقتٍ واحدٍ ضرورةً وبداهةً ؟! فإذا كانت (ز و ج) وجهاً كانت (ج و ز) قفاً لها قائماًفي ذاتها ، والعكس بالعكس .

ويستحيل أن تكون هذه الحروف أحياناً لهذا الضد وأحياناً أخرى لذلك الضدّ ، غير أن مثل هذا المستحيل يمكن تجاوزه من أجل التقيد بقانون التناقض عند (أرسطو) الذي يقضي باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد !!! وكيف يعاقب بينهما فتكون (ز و ج) أحياناًلهذا الضد وأحياناً لذلك الضدّ ، وهي لهما ضرورة في وقتٍ واحد ؛ ضرورة وبداهة يستحيل تجاهلها ؟!

حق كل من النقيضين عند الآخر

ويتابع الفارابي فيقول :

« ويعاقب بينهما فيصير كل واحدٍمنهما كأنَّ له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره ، وعند غيره شيء ما هو له ، فعند كل واحد منهما حقٌّ ما ينبغي أن يصير إلى الآخر ، فالعدل أن يوجد مادة هذا فيعطى ذلك ، أو يوجد مادة ذلك فيعطى هذا ، ويعاقب بينهما » .

ونعقِّب فنقول : واضحٌ أن كلَّ (ز و ج) هي لكلِّ (ج و ز) ، وكلَّ (ج و ز) هي لكلِّ

(١) نحن هنا نستعمل الوجود والبقاء وزوالهما تجوّزاً ؛ لأنه لا يعدم شيء من وجود ولا يوجد شيء من عدم إلّا إذا أراد الله الذي له الخلق والأمر تبارك وتعالى .

(ز و ج) ؛ لأنّ كلاً منهما قفا ومقلوب للأخرى ، وحين تنظر إلى أيٍّ منهما على أنها وجه كانت الأخرى قفاً لها ، وكل من (ز و ج) و (ج و ز) تحرك الأخرى وتدفعها إلى الظهور . وعليه فالتعاقب بأن تحرك كلّ منهما الأخرى وتتحرك بها ، وتفسِّرها وتتفسَّر بها ؛ هو الواقع القائم الذي هو ثمرة لقيام كل منهما في الأخرى .

العدل في التعاقب بين الموجودات

ثم يقول الفارابي :

« فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد على أنه واحد بالعدد فجُعل بقاؤه الدهر كله على أنه واحد بالنوع » .

ونعقب فنقول : وقول الفارابي هذا قائم على الاصطلاح المعروف بتقسيم الأشياء إلى أجناس تحتها أنواع ، وإلى أنواع تحتها فصائل ، وإنّ البقاء لنوع الإنسان مثلاًوليس لأفراده ؛ فزيد وعمرو فانيان ، والإنسان باقٍ . والذي يلوح الآن أنّ كثيراًمن الأجناس والأنواع قد فقدت .

نظرية الأوساط عند أرسطو

ولو وقفنا قليلاًعند نظرية (أرسطو) المعروفة بنظرية الأوساط لوجدنا أن هذه النظرية تقوم على ضرورة **اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد** ، على عكس ما ذهب إليه في منطقه الذي يقضي باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

يقول (ول. ديورانت) متحدثاً عن نظرية الأوساط عند (أرسطو) : « وتتوقف الفضيلةُ أو بالأحرى الفضلُ على الرأي الواضح وتناسق الرغبات وفنِّ الاعتدال ، وهي ليست ملكاً للإنسان البسيط أو هبةً للقصد البريء ، ولكنها نتيجة خبرة الإنسان المتطور تطوراًكبيراً . ومع ذلك هناك طريق لبلوغ السعادة ، ومرشدٌ لبلوغ الفضل قد يوفر علينا الكثير من التأخير والعناء ؛ وهو الطريق الوسط ، أو الوسط الذهبي ، حيث تنتظم الأخلاق في شكل ثلاثي يكون الطرفان الأول والأخير فيه تطرفاًورذيلةً ، والوسط فضيلةًأو فضلاً . وهكذا يكون بين التهور والجبن فضيلة الشجاعة ، وبين البخل والإسراف فضيلة الكرم ، وبين الكسل والجشع فضيلة الطموح ، وبين الخضوع والعتوّفضيلة الاعتدال ، وبين الكتمان والثرثرة فضيلة الأمانة ، وبين الكآبة والمزاح فضيلة البشاشة ، وبين محبة الخصام والتملّق فضيلة الصداقة . . عند ذلك لا يختلف الصواب في الأخلاق عن الصواب في الرياضيات والهندسة ؛ حيث يعني الصحيح والمناسب وأفضل عمل لأفضل نتيجة ، وعلى كلٍّ فالوسط الذهبي ليس كالوسط الرياضي ؛ أي

متوسط محكم لنقيضين محسوبين بدقة ، ولكنه تذبذبٌ مع الظروف المحاذية لكل وضع »[1] .

ونعقّب فنقول : إنّ الفرق بين الوسط الذهبي والوسط الرياضي إنّما هو في دقة الإحكام ، فالوسط الرياضي متوسط محكم بين نقيضين محسوبين بدقة ، وهذا يعني أنّه لو افترضنا أننا نبلغ من الدقة في الوسط الذهبي عينَ ما نبلغه من الدقة في الوسط الرياضي لما كان هناك من فرق بينهما .

وإذا كان الوسط الرياضي وسطاً بين نقيضين ، فالوسط الذهبي وسطاً بين نقيضين أيضاً . فالوسط بين الأربعة والسّتة هو الخمسة ؛ الذي هو نصف مجموعهما ، وهذا يعني أنّ الوسط هو نصف مجموع النقيضين ؛ أي أنّ على من يريد الشجاعة أن يجمع التهوّر والجبن في حركة واحدة ، لا يتهور فيها ولا يجبن . ولا تعني الشجاعة غير هذا ؛ لأنّه لو أسقطنا من حسابنا الجبن لَكُنّا مع التهوّر ، ولو أسقطنا من حسابنا التهوّر لكنا مع الجبن . والاعتدال أن نجمع بينهما في واحد ؛ بحيث نخطو فلا نتهوّر ولا نجبن . ويستحيل أن تقوم الشجاعة إلا بالجمع بينهما في واحد . وعلى هذا فإنّ (أرسطو) ذهب في نظرية الأوساط إلى عكس ما ذهب إليه في قوانين الفكر التي أقام عليها منطقه من استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد . وإذا لم نجمع النقيضين ، التهوّر والجبن ، في خطوة واحدة فلن تكون هناك شجاعة . . .

الوسط الرياضي أو قل العددي عند السلف

وهذا يذكّر بالوسيط الرياضي عند أسلافنا في « تعريفهم له من خلال تعريف العدد ؛ فالعدد عندهم هو ما ساوى نصف الحاشيتين الصغرى والكبرى ، فالأربعة مثلاً حاشيتها الصغرى الثلاثة ، وحاشيتها الكبرى الخمسة ، ونصفهما الأربعة وذلك هو العدد المطلوب ، وكل عدد على هذا »[2] .

وانظر إلى دقة هذا التعريف الذي يُخرج الرياضيات من إطلاقها لتجري في حركتها مساوقةً ومطابقةً لحركة الأشياء في وجودنا المقيد .

وعلى هذا فالوسط الرياضي هو نصف طرفيه مجتمعين . والطرفان في كل شيء هما النقيضان .

ولو نظرت إلى لفظ (جَ بَ نَ) الذي يتجه إلى الانجزار من قولهم : تجبّنَ اللّبنُ ـ أي صار

(١) « قصة الفلسفة » لـ (ول . ديورانت) ، ص ٨٧ .

(٢) يرجع إلى جاشية الصبان على الأشموني ـ المجلد الرابع ، باب العدد .

كالجبن في انقباضه وانجزاره ـ وقَرَنْتَه بنقيضه (نَ بَ جَ) الذي يتجه إلى التمادي من قولهم : « إنه لنفّاج نبّاج ليس معه إلا الكلام » أي إنه يتمادى في القول دون الفعل ؛ لوجدت الوسط أن تجمع بين انجزار الجبن وتمادي النّبج في واحد ، على مثل ما هما عليه في واقعهما .

التوازن في أشياء الموجودات

وهنا نقف على شيء بالغ الأهمية هو أنّ الله سبحانه وتعالى أقام هذا الوجود على توازن كل من الزوجين بالآخر حيث جمع بينهما في واحد . ولعلَّ هذا التوازن هو الذي جعل الفيزيائيين ينظرون إلى (**الكواركات**) على أنها متوازنة ، لما يقوم بين الزوجين في كل (كوارك) من توازن ، ولو أنهم ينظرون إليها على أنها مجرد بنية رياضية[1] . والاعتراض الذي يرد على قيام الزوج في زوجه مع أننا نتعايش مع (ج ب ن) و (ن ب ج) وكل منهما معزولة عن الأخرى وإن قيام كل منهما في الأخرى لم يجر الكشف عنه إلا بعد ظهور هذا الكشف الجديد فضلاً عن أننا نجد جسيمات تُوصَف بأنها حيادية يقوم سالبها في موجبها وجسيمات سالبة تتجاذب مع أخرى موجبة وبينها مسافة كالإلكترونات التي على أفلاك الذرّات والجسيمات التي في جوف الذرات .

والواقع أنّ الجسيم الحيادي ليس حيادياًبحكم أن سالبه يقوم في موجبه ؛ أي أنّه مؤلف من زوجين نقيضين يقوم كل منهما في الآخر وقد توازن كل منهما بالآخر[2] . والتجاذب المتوازن قائم بين الجسيمات في الذرّة وقائم بين الأجرام في الفضاء . ولئن كان التجاذب في الفضاء محكوماً بقانون عكس المربعات فإن هذا القانون موصول بضابط التزاوج المتناقض الذي يحكم الجسيمات في الذرات كما يحكم الأجرام في الفضاء على أحوالٍ يسعى العلم إلى معرفتها .

نظرية الكم وقول آينشتاين فيها

« إنَّ المرء ليعجب من أنّ (هايزنبرغ) قد سلك طريق الخبرة العاطفية الذاتية المشروحة في هذا الكتاب قبل أن يضطلع بالبرهان من خلال ما تفرضه التجارب والاعتبارات الرياضية على ضوء تعديل المعتقدات الفلسفية والعلمية التي كانت سائدةًفي إنسان العصور الوسطى والإنسان الحديث على حدٍّ سواء ، تعديلاًينسجم مع آرائه المسبقة ، ويذهب إلى هذه الدرجة من

---

(١) سيقف القارىء الكريم على بعض تفصيل ذلك في مستقبل هذا البحث إن شاء الله تعالى .

(٢) ستقف في مستقبل هذا البحث على تنامية (بور) التي تقوم على التوازن بين الصورة الموجية والصورة الجسيمية .

العمق . إنّ المهتمين بالعودة إلى المنابع الأولية للاستقاء مما يقدمه الذهن البشري في أعظم أوقاته إبداعاً سيرغبون في قراءة هذا الكتاب لهذا السبب وحده . وإنّ الشجاعة التي استلزمتها هذه الخطوة في الابتعاد عن الحتمية الحادة التي كانت قائمةً في الفيزياء الحديثة يمكن تقديرها حقّ قدرها إذا تذكّرنا أنّ عالِماً جريئاً متوقد الذهن كآينشتاين قد أحجم عنها فهو لم يستطع أن يسلّم بأن الله يلعب بالنرد ولا مجال في رأيه لوجود كمونيّة في غرض المعرفة العلمية على الشكل الأضعف للسببية الميكانيكية التي يسلِّم بها ميكانيك الكم »[1] .

ونضيف إلى ما تقدّم قول (هايزنبرغ)[2] :

« ماذا يكون الجسيم العنصري ؟ نحن نذكر مثلاً النترون ، ولكننا لا نستطيع إعطاء أية صورة معيّنة تماماً لما نقصد بهذه الكلمة ، يمكن أن نستخدم من أجل ذلك عدة صور ، فنصفه تارةً كجسيم ، وتارةً كموجة أو كحزمة أمواج . ولكننا نعلم أنّ أيّاً من هذه الأوصاف ليس دقيقاً . من المؤكد أنّ النترون ليس له لون ولا طعم ولا رائحة ، فهو من هذه الناحية يشبه ذرّة الفلسفة الإغريقية ، حتى أنّ المزايا الأخرى تنتفي عن الجسيم العنصري إلى حدٍّ ما على الأقلّ ، كما أنه من غير الممكن أن نطبق عليه بصورة متماسكة مفاهيم الهندسة والحركة والشكل ؛ كالشكل والحركة في الفضاء . وإذا رغبنا في إعطاء صورة عن الجسيم العنصري ـ ويجب أن نلحّ هنا على كلمة دقيقة ـ فإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن إعطاؤه كتوصيفٍ له هو تابع احتمال ، وبذلك ندرك أنه حتى مزية الوجود ـ إذا كان بإمكاننا أن نسمي الوجود (مزيّة) ـ تنتفي عما نتكلم عنه ؛ لأنها أصبحت احتمالَ وجود ، أو نزوعاً إلى الوجود . وحصيلة ذلك كله أنّ جسيم الفيزياء الحديثة العنصري أكثر تجريداً من ذرّة الإغريق ، وإنّه لهذا السبب نفسه هو المفتاح الأكثر ملاءمة لشرح سلوك المادة » .

عود على بدء :

ولا بدّ قبل المضي في التعقيب على ما تقدم من النظر إلى ما تقوله الصيغة الفطرية عن قول (هايزنبرغ) : **وماذا عن الحتمية ؟** لا يوجد هنا اتفاق لدى الفيزيائيين والفلاسفة بخصوص استخدام هذه الكلمة ، ومن المتفق عليه في الحسّ الشائع أنها تستخدم كمرادف للسببية في معناها الأقوى . دعونا نستخدم كلمة حتمية للدلالة على أقوى مَعْنَيَيْ التسبب الميكانيكي ، أعتقد عندئذٍ أنّ القارىء النبيه لهذا الكتاب سيجد عن سؤاله الجواب التالي :

إنّ السببية في ميكانيكا (نيوتن) و (آينشتاين) وفي ميكانيكا الكم أقرب إلى السببية

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٣٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩٤ .

الميكانيكية منها إلى السببية الغائية . وهذا هو السبب الذي دُعِيَت لأجله فيزياء الكم باسم ميكانيكا الكم لا باسم الغائية الكمومية ، ولكن في حين أنّ السببية في فيزياء (نيوتن) و (آينشتاين) تنتمي إلى النوع الأقوى ، فتكون ميكانيكية وحتمية معاً ، إلا أنّها في ميكانيكا الكم تنتمي إلى النوع الأضعف ، وهي بذلك ميكانيكية ولكنها غير حتمية . ومن هذه الحقيقة ينتج ما يلي :

إذا استخدم (هايزنبرغ) في كل مناسبة كلمتي السببية الميكانيكية بالمعنى الأقوى الحتمي ، يتبادر السؤال : هل التسبب الميكانيكي بالمعنى الأقوى قائم في ميكانيكا الكم ؟ فإنّ الجواب عندئذٍ هو كلا .

على أنّ المسألة كما يرى القارىء أعقد من أن يحلها إدخال التمييز بين المعاني المختلفة لكلمة سببية ، لكننا نأمل من تركيز الاهتمام على هذه الناحية أن نساعد القارىء على تلمّس طريقه عبر هذا الكتاب البالغ الأهمية ، وإلّا فسيكون معرضاً للضياع . إنّ هذا التمييز قد يكفي لجعل المرء قادراًعلى إدراك المغزى الرهيب لإدخال النوع الأضعف من التسبب الميكانيكي في الفيزياء الحديثة بمناسبة ميكانيكا الكم ، ومغزاه أنه وفّق بين الكمومية الموضوعية - أي ذات الوجود الحقيقي في فيزياء (أرسطو) - وبين مفهوم التسبب في الفيزياء الحديثة . ويقول (هايزنبرغ) بعد ذلك : « إنّ عالِماً جريئاً متوقّد الذهن كآينشتاين قد أحجم عنها فلم يستطع أن يسلِّم بأنّ الله يلعب بالنرد ، ولا مجال في رأيه لوجود كمونية في غرض المعرفة العلمية على الشكل الأضعف للسببية الميكانيكية التي يسلّم بها ميكانيكا الكم » .

الحتمية والسبب الأضعف

لقد أعدنا هذه الفقرة السابقة بكاملها بعد أن عرضنا لفيزياء (أرسطو) التي أشار إليها نص الفارابي الذي سبق التعرض له .

إذا سألنا صيغة الفرِّ من (فَ رَّ) مثلاً عن هذه الأمور الغامضة التي عرض لها (هايزنبرغ) و (آينشتاين) وقد سبق أن عرض لها (نيوتن) ، فإننا نجد الحتميةتتجلى في قيام كل من الفرِّ من (فَ رَّ) الذي يتجه الى التباعد ، ونقيضه الرَّف من (رَ فَّ) الذي يتجه الى الاقتراب ؛ في الأخر قياماً لا فكاك له ، كما نجد أن من المقدر المحتوم أنَّ كلاً منهما يحرك الآخر ويتحرك به ضرورة ؛ بحكم أنَّ نهاية كل منهما هي في الوقت نفسه بداية للآخر ضرورة ، وكل هذا من الحتمية التي لا جدال فيها .

غير أننا اذا نظرنا الى هذا الحرف الواحد الذي تنتهي به كل منهما وتبدأ به الأخرى ؛ نجد أنَّ (ف ر) تنتهي بهذه الراء نفسها التي تبدأ بها (ر ف) ، وأنَّ الانتهاء والبدء يحدثان في لحظة

واحدة ، وقل مثل ذلك في انتهاء (ر ف) بالفاء وابتداء (ف ر) بهذه الفاء نفسها ؛ فماذا يعني ذلك ؟

إن الأمر هنا واضح إذ إنه بالإمكان أن نقول إنّ (ف ر) **انتهت بهذه الراء** ، كما أنّ بالإمكان أن نقول **إنها لم تنته** ؛لأن هذه الراء هي **نهاية وبداية معا في وقت واحد** ، فلا نستطيع أن نجزم أنها انتهت ، ولا نستطيع أن نجزم بأنها لم تنتهِ ، كما أننا لا نستطيع أن نقول إنّ(ر ف) قد ابتدأت ، ولا نستطيع أن نقول إنها لم تبتدىء ؛ لأن **النهاية قائمة في البداية قياما لا فكاك له** ، وليس هناك من وسيلة مهما كانت متطورة تستطيع أن ترصد لنا حركة الانتقال من إحداهما إلى الأخرى ؛ لأن أسباب النهاية ، وأسباب البداية متعادلة ولا يمكن ترجيح أيّ منها على الأخرى ؛ بحكم أنّ الاحتمالين قائمان وعلى نحوٍ من التساوي ، وهذا يعني أن من ينظر الى أنّ (ف ر) قد انتهت بالراء محقٌّ ، وأن من ينظر إليها على أنها لم تنتهِ محق أيضاً . كما أنَّ من يحتم بأنَّ كلاً منها قائمة في الأخرى محقٌّ أيضاً . والاحتمال والحتمية قائمان جنباً الى جنب .

اللانهاية

إنّ اللانهاية ماثلة في قيام كل من الانتهاء والبدء في الآخر ، **فالشيء الذي ينتهي ويبدأ في لحظة واحدة هو شيء لا يتناهى** بتقدير العزيز العليم سبحانه إلى أن تبدل الأرض غير الأرض والسماوات ، أي إلى تبدل السنن الكونية التي وُعِدْنا باستمرارها .

وإذا نظرت إلى قيام كل من النهاية والبداية في الأخرى وجدت سبب هذا القيام من القوة بحيث يستحيل علينا عقلاً أن نتصوّر انفصاله ، كما أنك إذا نظرت إلى إمكان تمييز كل من النهاية والبداية عن الأخرى لاح لك العجز عن مثل هذا التمييز ، وأنه لا بد لك من أن تتعامل مع النهاية قائمة في البداية من غير تمييز بينهما ، وأنّ الذي عرض هذه الحال على مثل ماتقدم إنما يرجع أولاً وآخراًإلى وقوفنا على ماهو عليه الشيء في ذاته ، وعلى إعراب هذا الشيء بذاته عن ذاته عما هو قائم عليه في ذاته . ولئن كان معروفاً أن الشيء في ذاته لا يزال إلى يوم الناس هذا غير معروف ، مع أنه من الوضوح بحيث يتعذر جهله ومع ذلك فقد ظل مجهولاً . فإنك إذا نظرت إلى الثقب بين الغرفتين في التجربة التي عرضنا لها وجدته ليس من هذه الغرفة ولا من تلك من جهة ، وهو منهما من جهة أخرى ؛ لأنه يمثل نهاية كل منهما وبداية الأخرى .

وأما الكمون في فيزياء (أرسطو) فهو كمون قد لجأ إليه ليتفادى اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، وذلك لأنه لم يتبينّ له **ماهو الشيء في ذاته** ، فتعامَلَ مع الصورتين اللتين تقومان في حروف الردِّ من (رَدَّ) التي تتجه إلى الارتجاع ؛ في صورة ارتجاع اللبن في ضرع البقرة واحتباسه ، والإدرار من (دَّ رَ) في صورة انطلاق اللبن خارجاً من الضرع على أن

اللبن إذا ارتجع فكأنه هلك ، أو كأنه كمن ؛ أما أنه هلك فأمرٌ لا مجال لقبوله بعد أن تبيّن أنه لا يعدم شيء من وجود ، ولا يوجد شيء من عدم ؛ إلا إذا أراد خالق كل شيء سبحانه ذلك ، وأما أنه كَمَن ؛ فأين كَمَنَ ؟ إنه كَمَنَ في الضرع الذي يمكن أن نصفه بأنه يدرّ باللبن ، كما يمكن بأن نصفه بأنه قد يحبس اللبن عن الإدرار . وذرات اللبن في كلا الحالين في حركة مستمرة . وعلى أي حال فاللبن قائم في الدرّ قيامه في الردّ ، وليس من سبيل إلى تلفه وهلاكه أكان محتبساً في الضرع أم انطلق خارجاً .

على أن التمثيل لا يظهر بوضوح في جزئيّات الذرة على ماهي عليه فيها ؛ إلا إذا قصرناه على طبيعة وصفة الحركة في كل من الزوجين النقيضين (د ر) و (ر د) .

أما التعقيد الذي أشار إليه (هايزنبرغ) فناشيء عن عدم الوقوف على الثابت الثالث الذي ليس إلى رفعه من سبيل . . بحكم أنّ التعامل إنما هو تعامل مع (ر د) وكأنه ليس لـ (د ر) من وجود ، أو التعامل مع (د ر) وكأنه ليس لـ (ر د) من وجود .

ولئن كان الفلاسفة مستيقنين من أنّ الشيء في ذاته قائم ، غير أنهم لم يتصوروه على أنه بمثل هذه البساطة المتناهية ، وأنه يتمثل في كل من (د ر) و (ر د) قائمة في الأخرى ، وأنه في صورته البسيطة هذه هو الثابت الثالث الذي تبحث عنه نظرية الكم ، وهو محل بحث الفلاسفة منذ القديم .

وإذا نظرت إلى هذا الثابت الثالث المتمثل في الشيء في ذاته وجدته يسرع سرعة لا تتناهى ، وليست سرعة النور بالنسبة إليه بشيء ، وعلى هذا فهو المؤهل وحده ليكشف لنا عما يبدو غامضاً من أسرار الجزئيات أو الجسيمات في الذرة ، كما أنه المؤهل وحده ليكشف لنا عما تعنيه **الحتمية أو نظرية الكمّ** ، وما يعنيه السبب الأضعف عند (هايزنبرغ) ، وكيف أنه يتمثل في عجز كل تقنية اليوم وغداً عن رصد حركة الانتقال من الشيء إلى الشيء القائم في ذاته ، ولعلّ هذا العجز هو السبب الضعيف الذي أطلقه (هايزنبرغ) على نظرية الكم .

أما قول (آينشتاين) : « إنَّ الله لا يلعب بالنرد » فإنه لا يلزم منه أن يُنظر إلى موضوع الاحتمال على أنه خارج الضابط الذي قام عليه الوجود من أَلِفِهِ إلى يائِهِ من قيام كل من الزوجين في الآخر حكماً أو تقديراً ، فإنَّ القول : إن الشيء الواحد يكون موجوداً من وجه وغير موجود من وجه آخر في آن واحد ، وإنَّ الشيء يقوم فيه نقيضه ضرورة ، وإن الشيء يبدأ من وجه ولا يبدأ من وجه آخر ، وينتهي من وجه ولا ينتهي من وجه آخر ، وإن الثالث الذي قال عنه (أرسطو) إنه مرفوع هو الثالث الذي يستحيل رفعه . . إنّ هذا القول هو القاعدة و هو الأساس الذي قام به وعليه كل شيء . وعلى هذا فنظرية الكم ليست شذوذاً ، كما أنَّ الحتمية ليست شذوذاً أيضاً ؛ وإنما هما مشمولتان بالضابط المتزاوج الذي قدر الله سبحانه أن يقوم عليه

هذا الوجود من ألفه إلى يائه .

ولا يعني هذا أنّ الغاية هي التوفيق بين الحتميَّة ونظرية الكم ، فإعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته إنما هو إعراب لا يقف عند حدّ هاتين النظرتين إلى الشيء - أي شيء - نظرة الحتمية أو نظرة الكم ، وإنما هو إعراب يتجاوز ذلك إلى أن يكون منهجاً ، يمكن أن يتعرف من خلاله على ما هو عليه الوجود في واقعه من خلال هذا الشيء في ذاته . وعلى ما يمكن أن يهدي إليه هذا التعرف على ما هو عليه واقع الفلسفة ؛ لولا أنّ مثل هذا التعرف من كل زمان في كل مكان إنما يجيء على قدر المتعرف ، وليس على قدر ما هو عليه واقع الشيء . وما أحسب أنّ أحداً يقرأ أو يقف على أيّ تجربة ويحسب أنه بلغ الغاية منها .

البنيوية ونظرية الكم بين الحتمية والاحتمال

إننا عندما نقول (البنيوية) فلا يعني الوقوف عند حدٍّ بعينه في هذه الفلسفة ؛ لأنّ المرجع الذي نُصْدر عنه ونرتدّ إليه هو بناء هذه اللغة المساوق والموافق لبناء الشيء ، وبالرغم من ذلك فإنّ هناك من استطاعوا أن يمضوا في هذه السبيل ومن خلال أبنية الصيغ فجاؤوا بما يستحق الاهتمام لما هم عليه من عبقرية وفكر ثاقب نفّاذ .

ولمّا كانت بنية الشيء - أيّ شيء - هي الأساس في كل نظرية ؛ فإنّ عَرْضَ شيء من نظرية البنيوية إنما يتصل بموضوع نظرية الكم من جهة ، وبالحتمية من جهة أخرى .

هذا وقد أردت أن اشير في أحد المجالس إلى ما بين بناء صيغ هذا الحرف وما قاله بعض البنيويين ، فعارضني أحد المشاركين في الجلسة - وهو من المطلعين - قائلاً : إنّ البنيوية قد هجرها أصحابها . فقلت له : ما كل ما هجره أصحابه مهجور ، ولا كل ما أقبلوا عليه مقبول ، فقد يكون في المهجور ما هو حري بالقبول ، وقد يكون في المقبول ما هو حري بالهجر .

وإني إذ أعرض هنا لشيء مما قاله عَلَمٌ من أعلام البنيوية هو (تروبتسكي) فما ذلك إلا لصلته بما نحن في صدده .

« لقد حاول (تروبتسكي) تحديد الثورة المنهجية التي جاءت بها الفونولوجيا فحصرها في المبادىء الأربعة التالية :

أولاً : لا يهتم علم الأصوات بدراسة الظواهر اللغوية الشعورية ؛ بل هو يهتم بدراسة البُنيَة السفلية اللاشعورية .

ثانياً : لا يدرس علم الأصوات الحدودَ منفصلةً ؛ بل هو يدرس العلاقات القائمة بين الحدود .

ثالثاً : ترى الفونولوجيا أنّ ألعاب هذه العلاقات الضرورية ـ من ضروب تقابلٍ وأشكالِ تنظيمٍ ـ تؤلِّفُ نَسَقاً صارماً محكماً .

رابعاً : لا يسير هذا العلم على نهجٍ تجريبي انطلاقاً من وقائع ملاحَظَة ؛ بل هو يسير على نهجٍ منطقي استنباطي انطلاقاً من نموذج قد تمَّ تركيبه ـ أو إنشاؤه ـ مما يسمح له بالوصول إلى قوانين عامة .

ولم يتردد (ليفي شتراوس) في تطبيق هذا النموذج على الوقائع الاجتماعية واثقاً من أنّه لا بدّ لعلوم اللسان من أن تكون مثالاً يحتذى من جانب سائر العلوم الاجتماعية الأخرى . ومُدركاً في الوقت نفسه أنّه لا بدّ للبنيوية من أن تجيء فتحل النزعة الذرّية خصوصاً بعد أن ثَبَتَتْ خصوبة الفرض البنيوي في مجال فهم الكثير من **الظواهر اللغوية والأنثروبولوجية** »[1] اهـ .

وهذا الذي تقدم عن بنية الشيء متصلٌ ببنية الشيء عند (هايزنبرغ) ، وعند (آينشتاين) ، وقبلهما عند (نيوتن) ، وقبل (نيوتن) عند كل باحث عن بنية الشيء من قبل ومن بعد ؛ من ذراته إلى مجراته .

وسوف نحاول فيما يلي أن نعرض لشيء مما قاله (تروبتسكي) بهدىً من بنية الجَنِّ منْ (جَ نَّ) الذي يتجه إلى معنى الستر في صورة الجنين المستور في رحم أمه ، وفي الليل إذا جَنَّ ؛ أي أظلم ، وفي صورة الجنِّ المستورين عن أبصارنا ، وفي صورة الجَنَّة التي سُتِرَتْ أرضها بظلال أشجارها . كما يتجه زوجُهُ ونقيضهُ القائم في ذاته وهو النَّجُّ من (نَ جَّ) الذي يتجه إلى معنى الظهور والبروز من قولهم : نجَّت القُرْحَةُ إذا ظهر ما فيها من قيح وبَرَزَ سائلاً . . وعلى هذا فإنّ كلًا من (ج ن) و (ن ج) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل منهما يقوم في الآخر قياماً لا فكاك له .

ونسأل : لماذا قال (تروبتسكي) : « لا يهتَمُّ علم الأصوات بدراسة الظواهر اللغوية الشعورية ؛ بل يهتم بدراسة البُنية السفلية اللاشعورية » ؟

كل شيء صدر ودليله قائم في ذاته

ونقول : إن هذا الوجود صدر وكل شيء فيه يقوم دليله في ذاته الذي يُفَسِّرُهُ وَيَتَفَسَّرُ به ويوضِحُه ويتضحُ به ، ويجلِّيه وينجلي به ، ويحرّكه ويتحرك به ، ويألفه ويؤلف به ، ويساوقه ويتسق به ، ويماثله في كل شيء إلا في الوجهة ؛ حيث أنّ وجهة كل منهما هي عكس وجهة

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة المعاصرة » ، إصدار جامعة دمشق ، بحث البنيوية .

الآخر ، وفيما عدا هذه الوجهة فكل منهما هو الآخر في كل شيء .

وإنّ التوافق والانسجام والتآلف والتطابق بين كل زوجين نقيضين في بنية هذا الوجود إنما هو توافق وانسجام وتآلف وتطابق قد بلغ المثل الأعلى في التوافق والانسجام والتآلف والتطابق . نقول هذا ونكرره دائماً لمحو ما وقر في الأذهان من استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد لما هما عليه من التنافر .

ولئن كان المنطق الأرسطي من أعجب وأغرب ما عاناه الناس في كل زمان ومكان فقد قيَّدَنا بقيدٍ لا يزال عَقبةً في طريق البحث العلمي إلى يوم الناس هذا ؛ لولا أن علماء الفيزياء قد خرجوا على هذا القيد في عدة مجالات من مجالات الفيزياء ، وظلوا مقيدين بقيد استحالة اجتماع النقيضين في مجالات أخرى ، وهذا من العجب أيضاً .

وإذا كانت البنية السفلية في (ن ج) إنما هي (ج ن) القائمة في ذاتها في صورة مقلوبٍ مناقضٍ لها ، فإنّ هذه البنية لم تكن موضع الاهتمام كما ذكر (تروبتسكي) إلا لأنّ معرفة (ن ج) التي هي الوجه الظاهر لها تقوم على معرفتها ، وتتحرك بها وتحركها ، ولولا أن يقيم الله عزّ وجلّ النقيض في نقيضه يفسِّره ويتفسَّرُ به ، ويحرِّكه ويتحرَّك به ، ويجلِّيه وينجلي به ، . . . إلخ ؛ لاستحال علينا أن نميِّز شيئاً من شيء قطعاً .

وعلى هذا فإن كل شيء في هذا الوجود قد صدر مفسراً مشروحاً بنقيضه القائم في ذاته ، وإنّ (تروبتسكي) حين ذكر أنّ اهتمام علم الأصوات يتجه إلى البنية السفلية لم يقل ذلك إلا لأننا نقف دائماً عند ظاهر (ن ج) مثلاً دون أن يخطر ببالنا أنَّ (ن ج) لم تكن لتوجد إلا بـ (ج ن) القائمة في ذاتها ، ولم تكن لتتوضَّح ولا لتنجلي على ما هي عليه في ذاتها إلا بها .

ومعروف أنّ الاهتمام دائماً يتجه إلى ما هو غير معروف قبل أن يتجه إلى ما هو معروف . هذا إضافة إلى أنّ نقيض الكلمة القائم في ذاتها لم يكن معروفاً . ولهذا فإنّ البنية السفلية لـ (ن ج) أو (ج ن) هي موضع الاهتمام ؛ لأنّ الاقتصار على أيٍّ منهما مُلْغٍ لوجود كل منهما ، وعلى هذا فإنّ النظر إلى أي منهما على هذه الحال نظرٌ لن يأتي بشيء ذي بال .

هذا وإنّ انصراف (فرويد) إلى دراسة **اللاشعور** أو ما يُنْعَتُ أحياناً بالكبت ، إنما هو انصراف إلى معرفة ما ظهر بما بطن ؛ لأنّ كلّاً منهما على مثال الآخر ، غير أنّ التعاقب بين الظاهر والباطن إنما هو تعاقب ـ كما نكرر دائماً ـ يحدث في أقل جزء من الزمان مهما قلّ ، وأقل جزء من المسافة مهما قلّت ، كما هي الحال في الانتقال من نهاية كل من (ن ج) و (ج ن) إلى بداية الأخرى ، لولا أنّ الاختيار عند الإنسان هو الذي جعله بحكم محيطه يَحُدُّ من هذا التعاقب .

وإذا انتقلت إلى قول (تروبتسكي) : « ثانياً ـ لا يدرسُ علم الأصوات الحدودَ منفصلةً ؛

بل هو يدرس العلاقات القائمة بين الحدود » ؛ وُعدْتَ إلى (ن ج) و (ج ن) لوجدت حدود كل منهما تتمثل في نهاية كل منهما وبداية الأخرى ؛ أي في نهاية (ن ج) التي هي الجيم ، وبداية (ج ن) التي هي هذه الجيم نفسها ؛ بحكم قيام كل منهما في الأخرى . وفي نهاية (ج ن) التي هي النون ، وبداية (ن ج) التي هي هذه النون نفسها ؛ بحكم قيام كل منهما في الأخرى . وعلى هذا فإنّ كلاًمن (ج ن) و (ن ج) ليست إلا نهاية كل منهما قائمة في بداية الأخرى ضرورة .

وعلى هذا فإننا حين ندرس الحدود فإنه يتعذّر علينا أن ندرسها منفصلة نظراً لقيام نهاية كل من الزوجين من كل شيء في بداية الآخر . وعلى هذا فإنّ قول (تروبتسكي) : « لا يدرس علم الأصوات الحدود منفصلة » إشارةً إلى أنّ علماء الألسنية لم ينظروا إلى الصوتين ـ اللفظين ـ (ن ج) و (ج ن) على أنّ كل منهما قائم في الآخر ضرورة ، ولو نظروا إلى ذلك لما كان هناك من حاجة إلى أن يقول (تروبتسكي) : « لا يدرس علم الأصوات الحدود منفصلةً » ، وكيف يمكن أن يدرسها منفصلةًونهاية كل من الحدّين قائم في بداية الآخر ضرورةً وبداهةً .

والحقّ أنّ دراسة العلاقات بين الحدود هي المسألة الأولى والأخيرة في علم الألسنيّة وإذا أردنا توظيف هذا العلم على حدّ قول (ليفي شتراوس) : « فإنّ لا بد للبنيوية من أن تجيء فتحل النزعة الذرّية » التي تقدم ذكرها آنفاً .

إنّ العلاقة بين الحدود إنما تتمثل في قيام نهاية كل من المتحادَّيْن في بداية الآخر . هذه هي الحدود الماثلة في أبنية أشياء الوجود . وإنّ دراسة هذه الحدود متصلةً إنّما هي دراستنا لها كما هي عليه في واقعها . وهذه هي الدراسة التي تجعلنا نكرر ما سبق أن ذكرناه آنفاًمن أنّ الشيء يكون موجوداًمن وجه وغير موجوداً من وجه آخر ، وأنّ نقيضه يقوم في ذاته ، وأنه يبدأ من وجه ولا يبدأمن وجه آخر ، وأنه ينتهي من وجه ولا ينتهي من وجه آخر ، وإنه وإنه . . . إلخ

وأما إذا درسنا الحدود منفصلةً فإن كل ما مرّ ذكره آنفاً لم يعد إلى دراسته من سبيل مع أنّ دراسته هي بيت القصيد .

هذا وإنّ العلاقة بين نهاية المتحادَّين قائمةً في بداية الآخر هي العلاقة التي تكشف لنا عن طبيعة بنية الشيء التي يقوم تسخيرنا له على معرفة هذه البنية ، فإذا عُدْتَ إلى كل من (ن ج) و (ج ن) مثلاً وجدت أن العلاقة بين نهاية أحدهما وبداية الآخر هي العلاقة التي يقوم عليها تسخيره فيما نريد أن نسخره له ؛ لأنّ أي تسخير إنما يقوم على معرفة هذه العلاقة بين الحدود ، فلو افترضنا أننا وقفنا عند حدّ النون من (ج ن) دون أن نقف على أنها نهاية (ج ن) وبداية (ن ج) في وقت واحد ، فقد تجاوزنا العلاقة بين الحدود ولم نقف عندها ، وكأنها بالنسبة لنا ليست ذات موضوع مع أنها هي كل الموضوع ؛ لأنه بإغفالها نُغفل وجود الشيء القائم على وجود

هذه الحدود .

التسخير وعلاقته بالحدود بين الزوجين في كل شيء

وربما كانت هذه المعرفة القاصرة كافيةً إلى حدّ ما قبل دخول عالم الذرّة في حيّز التسخير ، وقبل ظهور نظرية الكم التي تقول بالاحتمالات على نحو ما تقدم التعرض له . أما بعد دخول عالم الذرّة في حيّز التسخير فقد اصبحت العلاقة بين الحدود علاقة ليس إلى تجاوزها من سبيل إذا أردناأن نقف على وجوهٍ من التسخير لم تكن متاحةً لنا من قبل .

ويقول (تروبتسكي) : « ثالثاً ـ ترى الفونولوجيا أن ألعاب هذه العلاقات الضرورية ـ من ضروب تقابل وأشكال تنظيم ـ تؤلف نسقاً صارماًمحكماً » .

العلاقة بين الأشياء
هي أساس التوازن الذي يقوم عليه وجود كل شيء

إنَّ وصف هذه العلاقات بين الأشياء بأنها ألعاب ربما يعود إلى ترجمة غير دقيقة مع علمك بأنها علاقات ضرورية يقوم عليها وجود الشيء ـ أي شيء ـ ذلك لأنك لو نظرت إلى علاقة كل زوج بزوجه المناقض له في كل شيء لوجدتها علاقة قائمة على الضرورة ؛ إذ يستحيل أن تقوم (ن ج) في مثالنا المتقدم إلا وهي قائمة في (ج ن) على أنها مقلوبٌ مناقض لها ومستقّر في ذاتها ضرورة ، وكذلك (ج ن) . ولا وجود في الوجود لعلاقةٍ هي أسمى نسقاً وأشدّ صرامةً من علاقة النقيض بنقيضه بين كل زوجين من كل شيء من هذا الوجود .

العلاقة الأوثق في هذا الوجود

وأنت حيال هذا النسق وصرامته التي بلغت أقصى حدود الصرامة لا تستطيع إلا أن تقبل هذا النسق كما هو في ذاته ، وأن تتعامل معه على ما هو عليه من صرامة ودقة وتماسك وانتظام بلغ حدّ المثل الأعلى ، وكأنه ليس في الإمكان أن يتصوّر عقلنا أبدع وأوثق ارتباطاًوأروع نسقاً وأحكم صرامةً من هذه العلاقة التي نشهدها بين (ج ن) و (ن ج) ، وبين كل زوجين من كل شيء . . .

فـ (ن ج) تقابل (ج ن) مقابلةً يتعذّر أن تكون هناك مقابلة وتطابق فوق ما هي عليه في كل من هاتين الصيغتين من تقابل وتطابق . وكل منهما تحوي في ذاتها نظام الأخرى في كل شيء ، ولا تستطيع أن تجد من فرق بين النظامين ؛ نظام (ج ن) ونظام (ن ج) إلا في الاتجاه ، وكأنَّ الوجود قائم على التناقض في الوجهة بين المتجاذبات في الذرات وفي أجرام

المجرات .

وإذا نظرتَ إلى قوله : « رابعاً ـ لا يسير هذا العلم على نهجٍ تجريبي انطلاقاًمن وقائع ملاحَظة ، بل هو يسير على نهج منطقي استنباطي انطلاقامن نموذج قد تم تركيبه أو إنشاؤه مما يسمح بالوصول إلى قوانين عامة » . وجدتَ قوله هذا مفسَّراًواضحاًفي كل زوجين من كل شيء ، على مثل ما هي عليه الحال في الزوجين النقيضين (جَ نَّ) و (نَ جَّ) فهما زوجان ليسا نتيجة لأيّ تجربة ، وإنّما تمّ إنشاؤهما فطرةًوسليقةً وطبعاً ، فهما سابقان على التجربة وقائمان على نهج منطق بناء الوجود ، وليس على نهج منطق (أرسطو) ، كما أنّ كل ما ذُكر من استنباطات مرّذكرها ، أو سيمر ، بل ومن كل استنباط يمكن أن يقوم به أيّ عالم في أيّ مجال ؛ موصول الرحم بهذا التزاوج المتناقض .

هذا وإنّ قيام كل من الزوجين في الآخر من كل شيء هو النموذج الذي صدر عليه الوجود وهو النموذج الذي يمكن النظر إليه على أنّه مفتاحٌ للعلم من جهة ، وللفلسفة من جهة أخرى . . إنّه بُنْية قد تمّ بناؤها وإنشاؤها ، وليس عليك إلاّ أن تقف على حال وطبيعة وصفة هذه البنية .

منطق بناء الوجود

وأما قوله : « بل هو يسير على نهج منطقي استنباطي انطلاقاً من نموذج تمّ تركيبه ـ أو إنشاؤه ـ » فهذا يدلُّ على أنّ النهج المنطقي إنما هو نهج هذا النموذج الذي يُعْرِبُ عنه هذا الوجود في كل صيغة من صِيَغِهِ ؛ ولما كانت هذه الصيغ قد تم تركيبها وإنشاؤها في ذراتها وفي جسيمات هذه الذرات ـ وفيها كل ما تنطوي عليه هذه الجسيمات في أعماقها ـ وفي أجرام هذه المجرات وفي ما بينها من علاقات ، فإنّ المنطق الذي تعرب عنه هو المنطق الذي يكشف عن القوانين التي تحكمه .

وحين قال (تروبتسكي) : « انطلاقاً من نموذج قد تمَّ تركيبه ـ أو إنشاؤه ـ » فإنَّ هذه التراكيب أو قل هذه اللّبنات القائمة في بناء هذا الوجود هي التي تعرب بلسان حالها عن القوانين التي تقوم عليها دون القيام بأي تجربة ؛ لأنّها قد استغنت عن هذه التجربة بسيرها على نهجها الذي خُلِقَتْ عليه . . ولا يعني هذا التنكر لما نقوم به من تجارب ، وإنَّما القصد أنّنا حين ننظر إلى خصائص أي لبنة من لبنات بناء هذا الوجود ، فإنّ بالإمكان أن نعمم ذلك على جميع اللبنات بحيث نستطيع الوصول إلى قوانين عامة . ولقد وصل (بور) إلى التتاميّة بالنظر دون التجربة .

حق اليقين وبؤرة اليقين

نقرأ كثيراً عمّا يسمونه (بؤرة اليقين) ويريدون من ذلك الشيء المستيقن الذي يمكن أن يكون أساساً لكل ما نقيمه عليه واثقين حقّ الوثوق منه ، ومن هذا الذي نقيمه عليه . وللوصول إلى المستيقن حقَّ اليقين ، فإننا لو نظرنا إلى صيغة كلٍّ من السَّدِّ من (سَ دَّ) والدَّسِّ من (دَ سَّ) لوجدنا كلاً منهما لا فرق لها عن الأخرى إلا في ترتيب الحروف ، فهل يمكن أن نشكَّ في ذلك ؟ وإذا نطقنا بالسِّين بعد إدخال همزة عليها وسَكَّنَّاها ثم قلنا : « إِسْ » فإننا نشعر بصفيرٍ متماد ، وإذا قلنا : « إِدْ » ، فإننا نشعر بانقباضٍ : فهل نشك بعد ذلك في قولنا : إنّ السين حرفٌ مصفورٌ متمادٍ ، وإنّ الدال حرفٌ غير متماد ؟

وإذا أردنا أن نبحث عن وظيفة كل منهما إذا اجتمعتا في صيغةٍ واحدة فهل يمكن أن تَقوم كل منهما بوظيفتها في هذه الصيغة إلا بما تقتضيه طبيعتها وصفتها ؟ وإذا وجدنا السلف يستعملون صيغة السَّدّ للحاجز ، وصيغة الدَّسّ لاختراق هذا الحاجز ؛ فهل يمكن أن نقول إلّا أن كلاً منهما لابد أن تقوم إلا بما تقتضيه وتستلزمه صفتها وطبيعتها القائمة في ذاتها ؟

وهل نشك في أنّ معنى الحاجز في السدّ لا يناقض معنى الاختراق في الدسّ ؟

وهل نشك بأنّ كلاً من الحرفين لم ينطلق في أدائه لعمله إلّا بحكم الفيزيائية التي يتصف بها ضرورة ؟

ولما كنا لا نشك في ذلك فأنه يمكن أن نستنبط منهما ضوابط عامة لهذا الوجود ؛ لأنه حين نقيم مثل هذه الضوابط فإننا لا نقيمها على أية تجربة ، وإنما نستنبطها من المنطق الذي تعرب به كل من (س د) و (د س) بذاتها عن ذاتها كاشفةً لنا عمّا هي عليه في ذاتها ، ومثل هذا الإعراب لابدّأن يكون مستيقناً لا شك فيه ، ليس في أصوات هذه اللغة ـ ألفاظها ـ فحسب ، وإنما في جميع الأصوات ـ الألفاظ ـ من كل اللغات ؛ حين تكون قد تمّ تركيبها أو إنشاؤها فطرةً وسليقةًوطبعاً ، أو أنها رُكِّبَتْ أو أُنشِئَتْ على مثل هذه القواعد التي صدرت عليها (س د) و (د س) فطرةً وسليقةً وطبعاً .

وأحسب لو أنّ(تروبتسكي) قد وقع في أصوات ـ ألفاظ ـ لغته على مثل هذا الذي جرى القوع عليه في هذه اللغة لبدا له أنّ هذهالمبادىء الأربعة التي توصل إليها إنما هي مبادىء تعرب عنها وتنطق بها كل صيغةٍ صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً . وكذلك كل صيغةٍ جرى تركيبها ـ أو إنشاؤها ـ على الضوابط نفسها التي تعرب عنها الصيغ الفطرية من خلال طبيعة وفيزيائية حروفها .

وهذا يعني أننا هنا مع صيغٍ تَنطِقُ بالضوابط التي قام عليها هذا الوجود في كل لبنة من

لبناته ، وفي كل ذرة من ذراته ، وعلى هذا فنحن نعايش ما يمكن أن يسمح لنا باستخراج ضوابط عامة من خلال تركيب أي لبنة من لبنات هذا الوجود ، أو أي ذرة من ذراته . كما أننا نريد بالصِيَغِ الصِّيَغَ التي تنطق بلسانين : لسانِ حالها المتمثل بإعرابها بفيزيائيتها عما هي عليه في ذاتها ، وبلسان مقالها الذي نقلته لنا أمهات كتب اللغة ، والذي جاء مُتَفِقاً في وجهة معناه وما تتجه له فيزيائية حروفه .

مكانة الصوت (اللفظ)
في الإعراب عن بناء الوجود

يقول (هايزنبرغ) في حديثه عن التعبير اللغوي والواقعية في الفيزياء المعاصرة ما يلي :

« إننا لم نجد بعد اللغة الصادقة التي نستطيع أن نعبِّر بوساطتها عن الوضع الجديد . وإنّ التصريحات الخاطئة التي نشرت هنا وهناك في غمرة الحماس لهذه المكتشفات الجديدة قد تسببت في كل أنواع سوء التفاهم .

والأمر هنا يخص مسألةًأساسيةً ؛ فالتقنية التجريبية المتقنة في أيامنا هذه تضع في متناول العلم مظاهر للطبيعة جديدة لا يمكن أن نشرحها بواسطة المفاهيم العاديّة . فبأي لغة يجب إذاً أن نعبّر عنها ؟ إنّ أول لغةٍ انبثقت من خلال الشروح العلمية في الفيزياء النظرية كانت لغةًرياضيةً وتشكيلاً رياضياًيسمح بالتنبؤ بنتائج التجربة .

إنّ الفيزيائي يمكن أن يكتفي بهذا الشكل الرياضي ما دام يعرف كيف يستخدمه في تفسير نتائجه ؛ لكن عليه أن يعرض نتائجه على غير الفيزيائيين ، وهم لا يرضون بأي شرح إلا إذا صيغ باللغة الدارجة التي يفهمها الجميع . والشرح باللغة الدارجة هو حتى من أجل الفيزيائي نفسه معيار لفهم ما توصل إليه .

فهل هذه العملية ممكنة ، وإلى أي مدى ؟ هل يمكن للمرء أن يتكلم عن الذرة نفسها ؟ إنها مسائل لغوية بقدر ما هي فيزيائية ، ونحن بصددها مضطرّون إلى إبداء بعض الملاحظات على اللغة عموماً ، وعلى اللغة العلمية خصوصاً .

لقد نشَأَتْ اللغة في عصور ما قبل التاريخ ولدى الجنس البشري كوسيلة للتفاهم ، وكأساس للتفكير . . . إلخ »[1] .

ونعقب على قول (هايزنبرغ) فنقول :

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢٩٩ .

« لقد تقدم أن اللغة أول ما ظهرت لم تكن سوى مجرد وسيلة للتفاهم وإن أَصْبَحَتْ بعد ذلك كذلك . لقد نَشَأَتْ الأصوات مجرّد انفعال بفعل فجاءت ردّ فعل على الفعل الذي أثّرَ في الصائت فصات ، ولم تصبح وسيلةً للتفاهم إلا بعد مرحلةٍ حضاريةٍ مرّ بها الإنسان . هذا ويمكن النظر إلى الحروف الأبجدية على أنها تقابل العناصر الأولية »[1] .

هذا وإذا أردنا للغة أن تحدثنا عن الذرة فإنها قادرة على ذلك ؛ بل على ما هو أكبر من ذلك ، من خلال الضوابط والقوانين التي يمكن استنباطها من خلال إعراب أيّ صيغة بذاتها عن ذاتها عما هي عليه في ذاتها .

إنّ الماء لا يُقطع ، فلا يُطلب من اللغة أن تحدثنا عما ترمز إليه قطعة الماء ، ولكنها تحدثنا عن الماء إذا فاض من خلال (فَ يَ ضَ) التي تتجه إلى خروج الشيء من حيّزه ، كما تحدثنا عن الماء إذا انضاف إلى حيز آخر من خلال (ضَ يَ فَ) . ونحن لسنا بحاجة إلى أن نرصد حركة الماء قبل أن يفيض ولا حركته بعد أن ينضاف ، إنما الحاجة كل الحاجة أن نرصد حركته وهو ينتقل من الفيض من (ف ا ض) إلى الضّيف من (ض ا ف) .

إننا حين ننظر إلى هذه الحركة التي تستعصي على أية وسيلة تقنية مهما كانت متطورة من وسائل الرصد اليوم أو غداً ؛ نشعر وكأنها حركة تدخل فيما يسميه الفيزيائيون اليوم نظرية الكم ؛ ذلك لأنّقطرة الماء بمجرد أن تتحرك أقل تحرك يمكن أن نتصوره ـ مع أنه ليس من سبيل إلى تصور مثل هذا التحرك ـ إنه لابد من أن نصفها بأنها **فائضة مضافة في وقت واحد** ؛ بحكم أنّ الضاد التي هي نهاية (ف ا ض) هي الضاد نفسها التي هي بداية (ض ا ف) ، والفاء التي هي نهاية (ض ا ف) هي الفاء نفسها التي هي بداية (ف ا ض) ضرورة .

وعلى هذا فإنّ من المستحيل أن نصف هذه القطرة التي تحركت أقل تحرك بأنها **فيضٌ فقط** ، أو بأنها **ضيفٌ فقط** . ولابد من وصفها بأنها **فيض وضيف في وقت واحد** . فإذا كانت الحتمية تقتضي بأن نَصِفها بأحد الوصفين دون الآخر ، فأنه ليس إلى مثل هذا الوصف من سبيل . . . وإذا كانت (نظرية الكم) تقتضي بأنها تحتمل الوصفين معاًفي آنٍ واحد فإنّ مثل هذا الوصف هو الوصف الذي ينطبق ليس بواقع هذه القطرة ؛ بل إنه ينطبق بواقع أيّ حركة من أيّ متحرك في هذا الوجود .

غير أننا نعود لنجد أنّ قيام كل من الفيض من (ف ا ض) والضيف من (ض ا ف) **قيامٌ محتوم** لا مفر منه ولا محيد عنه . وقل مثل ذلك عن قيام الفاء من نهاية (ضاف) في الفاء من بداية (ف ا ض) ، والضاد من نهاية (ف ا ض) في الضاد من بداية (ضاف) . فقيام كل من

---

(١) يرجع في هذا إلى مقدمة كتابنا « جدلية الحرف العربي » .

نهاية كل منهما في بداية الآخر محتوم ومقدور ؛ وهذا يعني أنّ كل شيء في بناء هذا الوجود تقوم نهايته في بداية زوجه المناقض له والقائم في ذاته .

ومع ذلك لا يعدو أن يكون كل ذلك مجرد بدهية لا يرتاب فيها أحد ؛ نظراًلأننا وصلنا إلى **معرفة ما هو الشيء في ذاته** بعد أن علمنا علم اليقين أنه ليس في ذات (ف ا ض) إلا نقيضها وزوجها (ض ا ف) الذي هو لباس لها وهي لباس له ، وأنه ليس في جوف (ض ا ف) إلا نقيضها وزوجها (ف ا ض) الذي هو لباس لها وهي لباس له . وإنّ كل حركة من أيّ متحرك في هذا الوجود قائمة من زوجين نقيضين كل منهما لباس للآخر . أي أنّ كل جزء مهما صغر من كلٍّ من الزوجين النقيضين هو **لابس وملبوس في وقت واحد** ، دائماً وأبداً . ولابد من التعامل معهما على هذا الأساس إذا أردنا التعامل الدقيق . غير أننا لا نزال إلى يوم الناس هذا نتعامل مع (ف ا ض) منعزلة عن (ض ا ف) بنهاية وبداية ، مستقلّتين عن نهاية وبداية (ف ا ض) والعكس بالعكس .

ولئن وجدنا مدرسة (كوبنهاغن) ـ ومؤلفنا (فيرنر هايزنبرغ) الذي نعقب على شيء من أقواله من خلال إعراب الحرف عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته ؛ من هذه المدرسة ـ قد قطعت شوطاً في معايشة هذا التزاوج المتناقض على ضوء (نظرية الكم) وأنّ قول (هايزنبرغ)[1] : « لقد شعر القدماء وفي وقت باكر بهذا الغموض في معاني الكلمات ، مما أظهر الحاجة إلى التعاريف ، وبموجب كلمة تعريف إلى تقرير حدود معنوية يمكن ضمنها فقط أن نستعمل الكلمة . لكن التعاريف لا يمكن تقريرها إلا بواسطة مفاهيم أخرى . . وهكذا دواليك ؛ حتى يصل المرء في نهاية الأمر إلى الاعتماد على مفاهيم تُؤخذ كما هي دون تمحيص ولا تعريف » .

لقد حرصنا على تكرار القول : إنّ الوجود صدر وكل شيء من أشيائه يقوم تفسيره في ذاته من خلال نقيضه القائم في ذاته الذي يفسّره ويتفسّر به ، وليس في الوجود ما يفسّر (ف ا ض) تفسيراً شافياًوافياً كافياً إلا زوجها ونقيضها القائم في ذاتها الذي هو (ض ا ف) ، والعكس بالعكس . أمّا أن تُفَسَّرَ بغير زوجها ونقيضها القائم في ذاتها فليس بالتفسير الشافي الوافي الكافي .

فلو فُسِّرت (ف ا ض) بـ (ط ف ح) مثلاً ، استناداًإلى قولهم : « نهر وحوض وإناء طافح ، وقد طفح طفوحاً ، وأطفحته وطفّحته : ملأته حتى يفيض ، وطفحت فلانة بالأولاد : فاضت وأكثرت . قال النابغة :

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢٠١ .

لم يُحـرَمـوا حُسنَ الغــذاء وأمهم طفحت عليـك بنــاتق مــذكــار

أي نفسها ناتق ، وهي التي تدارك الأولاد . يقال أنتق سقاؤك : انفض ما فيه »[1] . فإنّ مثل هذا التفسير ليس إلا مجرد تقريب لمعنى (ف ا ض) في جوانب من جوانبها التي لا تتناهى ؛ لأننا لو سوينا بين (ف ي ض) و (ط ف ح) لكان معنى ذلك أننا سوّينا **الفاء** من أول (ف ا ض) **بالطاء**من أول (ط ف ح) ، **والفاء بالياء** ، **والحاء بالضاد** ، وهذا يُفضي بنا إلى القول : إنّ كل حرف ككل حرف ؛ أي أنّ أيّ عنصر من العناصر الأولية التي تقابل الحروف ككل عنصر . وهذا لا يقول به أحد قطعاً . وهنا نجد أنفسنا وكأننا نكرر عبارة (هيجل) المعروفة : **« كل الأبقار في الليل سوداء »** والسواد هنا ليس من ألوان الأبقار المختلفة الألوان ، وإنما هو من ثوب ذلك الظلام الذي تلبسه الأبقار .

أما حين نقول إنّ كلّاًمن (ف ا ض) و (ض ا ف) نقيض ، فإننا نتحدث عن عملية هذا التناقض التي نشاهدها بأعيننا في صورة هذه الحروف الواحدة التي تعاكست في الاتجاه **وهي واحدة** ، فتعاكست في المعنى ضرورةً . فما يفيض عنك **ذاهباً** إلى غيرك نقيض ما يُضاف إليك فتحتويه .

وعلى هذا فلا حاجة هناك لتفسير أي كلمة بأخرى من **خارج ذاتها** ، كما لا حاجة لوصف أيّ عنصر إلا **بما هو قائم عليه في ذاته** . أما ما تلجأ إليه كتب اللغة من تفسير الكلمة . ببحرٍ من الكلمات فليس إلا من قبيل تقريب المعنى ليس غير ؛ لأنه لو أغنت أيّ كلمة عن أخرى **غَناءً شافياً وافياً كافياً** لكانت إحداهما بالنسبة إلى الأخرى لغواً ، ونحن في وجود لا لغو فيه ، وكل شيء أصيل في موقعه من نقيضه وزوجه القائم في ذاته .

أما التعاريف القائمة على الحدود الواضحة التي تميّز الشيء بحدوده ، فهي تعاريف مقبولة في **الأجزاء الكبيرة نظراً للضرورة** الداعية إلى مثل هذا القبول . أما مثل هذه التعاريف فلا مكان لها حين نواجه نهاية كل من الزوجين قائمة في بداية الآخر ؛ بحيث يستحيل مثلاً أن نميّز الفاء بحدودها من نهاية (ض ا ف) وهي قائمة في الفاء من بداية زوجها القائم في ذاتها (ف ا ض) والعكس بالعكس .

وعذر مدرسة (كوبنهاغن) وغيرها أنّ الشيء في ذاته الذي يجلّي لها هذه الغوامض لم يكن معروفاًإلا بعد كتابة هذه السطور . . هذا بالنسبة إلى اللغة .

وقد تبين الآن أنّ العجز ليس عجز اللغة وإنما العجز في أننا لم ننظر إليها على أنها تقوم على مثل المنهج الذي قام عليه الوجود من حولها في كل شيء من أشيائه .

---

(١) « أساس البلاغة » للزمخشري ، مادة (ط ف ح) .

هذ وإنّ الحركة التي تمضي عليها اللغة من الزوج إلى زوجه من كل شيء لا تقف عند حدود إلقاء الضوء على ما تعانيه نظرية الكم من حاجتها إلى الوقوف على الثابت الثالث ، أو ما تجد نفسها بحاجة إليه في كل خطوة تخطوها ؛ بل إنها بحاجة إلى لغة يقوم بناؤها على الضوابط نفسها التي يقوم عليها بناء الوجود في كل لبنة من لبناته .

أرسطو مؤسس اللغة العلمية

« في الفلسفة الإغريقية كانت مسألة المفاهيم في اللغة مطروحة كمسألة كبرى منذ (سقراط) الذي كانت حياته ـ إذا أخذنا بالصورة الفنية التي رسمها له (أفلاطون) في حوارياته ـ نقاشاً مستمراً يدور حول محتوى المفاهيم في اللغة ، وحول تحديد أساليب التعبير . ولكي يُرسي أساساً راسخاً للتفكير العلمي بدأ (أرسطو) في منطقه بتحليل أشكال الكلام ؛ أي البنية الشكلية للنتائج والاستنتاجات ، بصورة مستقلة عن محتواه . وعلى هذا الطريق وصل إلى درجة من التجريد والدقة لم يعرفها أحد قبل ذلك في الفلسفة الإغريقية . وبذلك أسهم إسهاماً كبيراً في إيضاح وتوطيد طرائقنا في التفكير ، فهو بالفعل مؤسس اللغة العلمية »[1] .

ونقول في التعقيب على هذه الفقرة : لقد تقدم الحديث عن منطق (أرسطو) ، وقد تبين أنه منطق لا يتفق وبناء هذا الوجود مما لا حاجة إلى العودة إلى ذلك هنا ؛ غير أنه لابد من الإشارة إلى العقبة التي حالت دون مطابقة هذا المنطق لواقع الوجود في سيره في كل شيء من أشيائه ، وذلك بعد أن نظر (أرسطو) مثلاً إلى (ف ا ض) وقد فَنِيَ أو تَلِفَ أو كَمَنَ نقيضها القائم في ذاتها (ض ا ف) الذي يحركها وتتحرك به ، ويفسرها وتتفسر به . وإنّ منطقه هذا جعلنا نواجه نصف الوجود وقد خلا وزال عنه نصفه الآخر من أجل تلك القوانين التي وقفت وستقف حجر عثرة في سبيل المضي في كلّ نظرية علمية يمضي في تجليتها أي عالم في أي زمان من أي مكان .

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى هذه القوانين فلا يزال كثير من الفيزيائيين ، ومن غيرهم ، يجعلون من هذه القوانين معْلَماً في نظرياتهم العلمية وغير العلمية ـ إن صح أنّ هناك ما هو علمي وما هو غير علمي ـ مع أنّ المنطق القائم على قوانين الفكر عند (أرسطو) منطق يتعارض وما بُني عليه هذا الوجود ، كما أنّ اللغة التي تتصل بهذه القوانين لغة تخرج من طبيعة بنائها الذي تقوم عليه إلى بناءٍ قد اصطُنع اصطناعاً .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢٠١ .

تقول اليونان إنّ التعلّم مستحيل

لقد عرض المربي والفيلسوف المعروف (جون ديوي) إلى هذه الاستحالة بقوله :

« ولقد تساءل اليونان بثاقب فكرهم كيف يُتَعَلَّمُ ؟ فقالوا : « إننا إمّا أن نعلم الآن ما نبحث عنه أو لا نعلمه . وفي كلتا الحالتين يستحيل التعلّم . والسبب في الحالة الأولى هو أننا قد سبق لنا العلم ، والسبب في الحالة الأخرى أننا لا نعلم ما نبحث عنه » .

ويعقب (ديوي) على ما ذهبت إليه اليونان فيقول : « على أنّ هذه الثنائية لا تحسب حساب التقدم إلى المعرفة ، أي التعلّم ؛ بل تفرض إما العلم الكامل أو الجهل المطبق ، ومع ذلك فلا شكّ في وجود منطقة تقع بين العلم والجهل هي منطقة التحري والتفكير ، فقد أغفَلَت الثنائية اليونانية الحقيقة الواقعة وهي : إمكان وجود الاستنتاجات الفرضية المؤقتة . فالحيرة التي تكتنف الوضع توحي ببعض الطرق للخروج منه ، فنجرب هذه الطرق ؛ فإما أن نجد لنا مخرجاً فنعرف إذ ذاك أننا وجدنا ضالّتنا ، وإما أن يزداد الوضع غموضاً واضطراباً فنعلم أننا مازلنا بعدُ غارقين في الجهل . فالتجربة المؤقتة معناها المحاولة وتلمّس الطرق إلى حين . إنّ الثنائية اليونانية إذا أُخذت على علاّتها هي مثال بديع من المنطق الصوري . إلاّ أنه من الحق كذلك أنه طالما كان الناس يفصلون بين المعرفة والجهل فصلاً حاسماً لم يتقدم العلم إلاّ تقدما عارضاً بطيئاً . ولم يبدأ التقدم العلمي في الاكتشاف والاختراع إلاّ عندما أدرك الناس أنهم يستطيعون أن يستغلوا الشك لغرض عمل الأبحاث بما يفرضونه من فروض توجّه العمل إلى استكشافات مؤقتة يؤدي توسيعها إلى تأييد الفرض أو إبطاله أو تعديله ، فلئن كان اليونان قد رفعوا المعرفة فوق التعلّم فإنّ العلم الحديث قد جعل المعرفة المدَّخرة مجرد ذريعة إلى التعلم والاكتشاف »[1]اهـ .

لقد أطال الباحثون في الدفاع عن اليونان القائلين باستحالة التعلّم ، كما أطالوا في النَّيْل منهم . ولكن ما هي المعرفة التي رفعها اليونان فوق التعلم ؟ أليست هي معرفة أني مُقبلٌ وأنا في أي من الزوجين على الزوج الآخر ؟ وأليس أني وأنا في (ف ا ض) أعلم علم اليقين أني مقبل على (ض ا ف) ضرورةً وبداهةً ؟ وأني وأنا في (ض ا ف) أعلم علم اليقين أني مقبل على (ف ا ض) ضرورةً وبداهةً ؟ وأنّ كلًا من هذين الزوجين (ف ا ض) و (ض ا ف) يوضح الآخر ويتضح به .

فإذا كانت هذه هي المعرفة التي وضعها اليونان فوق التعلم فإنّ مثل هذه المعرفة هي فوق التعلم لأننا لسنا بحاجة إلى من يقول لنا إذا كانت (ف ا ض) هي الوجه فإنّ (ض ا ف) هي

---

(١) « الديموقراطية والتربية » لـ (جون ديوي) ، ص ٧٩ .

قفا ومقلوب هذا الوجه ، والعكس بالعكس .

وإذا علمنا أنّ الشيء في ذاته الذي ما زال خافياً على جميع الفلاسفة والعلماء بالنسبة للغة على الأقل ليس إلاّ كلاً من (ف ا ض) و (ض ا ف) قائمة في ذات الأخرى ؛ فإننا نجد أنفسنا أمام أخفى الخفيات التي هي الشيء في ذاته ، وقد أصبحت أشد ظهوراً ووضوحاًمن أي شيء آخر في هذا الوجود .

ولو أنك وضعت أمام طفل |ف ا ض| لقال على الفور : إنهما متماثلتان ؛ غير أنّ الفاء من (ف ا ض) هي الأولى ، والضاد في (ض ا ف) هي الأولى . والشيء في ذاته أوضح بما لا يقاس من [١ + ١ = ٢] ؛ لأنه لا يوجد في الوجود واحدٌ يماثل واحداً في كل شيء .

وإذا نظرت إلى المدَّخر في قلب (ف ا ض) لم تجده إلاّ (ض ا ف) ، والعكس بالعكس . ومعروفٌ أنّ ما تدخره لست بحاجة إلى العلم به . وهذه المعرفة المدخرة هي الطريق إلى التعلّم تلقائياً ؛ لأني بمجرد أن أقف على (ف ا ض) على أنها الشيء الذي أواجهه فقد وقفت على (ض ا ف) التي هي قفاه ومقلوبه ، أو قل هي كل ما هو قائم في ذاته .

كل من الزوجين في كل شيء مقدمة لزوجه من وجه ونتيجة له من وجه آخر

وإذا كانت القطرة التي تفيض من مكانها مقدمة فإنّ انضيافها إلى مكان آخر هي النتيجة المقدورة لهذه المقدمة لا محالة ؛ وإذا كان الانضياف مقدمةً كان الفيض نتيجةًلهذه المقدمة لا محالة ؛ لأنك وأنت في الفاء من (ض ا ف) تعلم أنك مقبلٌ ضرورةً وبداهةً على الفاء من (ف ا ض) ، ولأنك وأنت في الضاد من (ف ا ض) تعلم أنك مقبل على الضاد من (ض ا ف) وهذا يقتضي أنك وأنت في أيّ منهما مقبل على الأخرى ضرورةً وبداهةً .

ولّما كان لا طريق للتعلم إلاّ طريق الانتقال من المقدمة إلى نتيجتها ، ولما كانت الخطوة التالية التي نريد تعلمها ونحن في (ف ا ض) هي (ض ا ف) ، ولما كان كل من الزوجين في كل شيء نقيضاً للآخر فإنّ طريق التعلم إنما هو طريق الانتقال من الزوج (ف ا ض) إلى زوجه المناقض له والقائم في ذاته الذي هو (ض ا ف) لا محالة .

ولما كان منطق (أرسطو) القائم على استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد على مثل اجتماع كل من النقيضين (ف ا ض) و (ض ا ف) في هذه الحروف الواحدة التي تقضي بأن يقوم كل منهما في الآخر ، فإنّ اليونان ربما منعها قانون استحالة اجتماع النقيضين من القول بأننا نعلم (ض ا ف) ونحن في (ف ا ض) ، والعكس بالعكس .

وهذا بعيد لأنّ منطق (أرسطو) يقوم على ربط النتائج بمقدماتها التي تقوم تُفْضي إليها ضرورة دون أن يعلم (أرسطو) أنّ منطقه يقوم على ربط المقدمة (ف ا ض) بنتيجتها القائمة في ذاتها (ض ا ف) مع إصراره على عدم اجتماعهما في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، مع أنهما مجتمعان ضرورةً وبداهةً . فعذر (أرسطو) في ذلك أنه لم يقع على الشيء في ذاته . ولعل وقوعه على مجاز من مجازاته التي لا تتناهى قد أبعده عن المضي في طريقه إلى هذا الشيء في ذاته القائم على اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ضرورةً وبداهةً .

ونخلص إلى القول في هذه الفقرة إلى أنّ الله عز وجل بإقامته النقيضَ في نقيضِه من كل شيء قد خلق كل شيء وتفسيرُه قائمٌ في ذاته ، فلا تحتاج إذا أردتَ تعرُّفه إلى شيء آخر من خارجه . فأنت إذا أردت معرفة الفَيْضِ من (ف ا ض) فإنّ طريق معرفته أن تبحث عنه في الضَّيْفِ من (ض ا ف) ؛ لأنّ ما يفيض لابدّ له من أن ينضاف ضرورة . ولما كان كل من الفيض والضَّيف نقيضاً للآخر وقائماً في ذاته فإنّ كلاًّ منهما يُبيِّنُ الآخر ويسْتبينُ به ضرورةً على حد قول المتنبي :

« وبـضـدّهـا تـتـبَيَّنُ الأشـيـاءُ »

الذي نكرره دائماً . وقل مثل ذلك في البحث عن الضيف في (ف ا ض) .

هذا وإنّ المربي (جون ديوي) في تعقيبه على استحالة التعلّم عند اليونان مع قوله إنّ ثنائيتهم هي مثال بديع للمنطق الصوري ، فإنه يحاول البحث في المقدمات التي يقوم فيها عن علاقة هذه المقدمات بالنتيجة التي يريد الوصول إليها . وإنّ انتقاله من خطوة إلى أخرى من خطوات البحث إنما يريد الوصول إلى الخطوة التي تكون نتيجة للمقدمة التي يقوم فيها . وهنا لابدّ من القول إنّ البحث عن أيٍّ من (ف ا ض) و (ض ا ف) ليس إلاّ بحثاً في ذات كل منهما عن الأخرى .

وبعد فكيف يمكن أن ننظر إلى (أرسطو) بعد ذلك على أنه مؤسس اللغة العلمية وقد أسقط من حسابه نقيض الشيء القائم في ذاته الذي يجلِّيه ويتجلَّى به ؟!

الشيء يُعرف بنقيضه القائم في ذاته
وليس من خلال المنطق

« غير أنّ هذا التحليل المنطقي ينطوي من جهة أخرى على خطر التبسيط المسرف . ففي علم المنطق ينصبّ الاهتمام على بُنىً خاصة جداً على روابط لا غموض فيها بين المقدمات والنتائج ، على نماذج من المحاكمة ، وتهمل كل بُنى الكلام الأخرى ؛ لكن هذه البنى الأخرى يمكن أن تتولَّد من الجمع بين شتى معاني الكلمات .

وكمثال على ذلك يمكن لمعنى ثانوي لكلمة مسموعة تمر بالذهن مروراً عابراً أن يساهم بشكل جوهري في تقدير معنى الجملة . ومعلوم أنّ كلّ كلمة يمكن أن تولّد في ذهن السامع تداعي أفكار شبه مبهم . وهذه الظاهرة يمكن أن تُستغلّ في تمثيل قسط من الحقيقة تمثّلاً أوضح من أي تمثيل تقود إليه النماذج المنطقية . وهذا هو السبب في أنّ الشعراء يعترضون كثيراً على التعصب اللغوي وعلى التفكير ضمن النموذج المنطقي اللذين ـ إذا كنْتُ أحسنتُ التعبير عن آراءهم ـ يمكن أن يجعلا اللغة أقلّ ملائمة لأغراضهم »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ للكلمة ـ أيّ كلمة ـ معنىً واحداً حقيقةً ، ولها من المعاني المجازيّة ما لا نهاية له . ولما كانت حقيقة أيّ شيء تقع منا في نهاية طريق لا نهاية لها فإننا نتقرب إلى حقيقته من خلال مجازاته التي لا تتناهى .

وإننا نقول دائماً إنّ الحرفَ ـ أيّ حرف ـ إنما هو كالعنصر الأوّلي ؛ أي كالحديد مثلاً ، فلو أردنا أن نبحث عن المجال الذي يُستعمل فيه هذا المعدن حقيقة لكنا نبحث في الواقع عن إلغاء المجالات التي لا تتناهى والتي يمكن أن يُستعمل فيها هذا المعدن .

وليس الحرف في الكلمة إلّا كالحديد في خليطةٍ تجمع بينه وبين عنصر أو عناصر أخرى . وإذا كان لا سبيل إلى تحديد استعمال هذه الخليطة في مجال بعينه ، فإنه لا سبيل إلى استعمال أي كلمة في مجال بعينه ؛ بحكم أنّ كلًّا من الخليطة والكلمة تُستعملان في مجالات لا تتناهى . وهنا مجال التباري بين مستعملي كل من الخليطة والكلمة في مجالات يقتضيها الحال في الخليطة ويقتضيها سابق السياق ولاحقه في الكلمة .

وإنَّ قول (هايزنبرغ) : « إنَّ كلّ كلمة يمكن أن تُستغل في تمثيل قسط من الحقيقة تمثلاً أوضح من أي تمثيل تقود إليه النتائج المنطقية » هو قول صحيح ؛ ذلك لأنّ كلّ كلمة إنما تتألف ـ في أصل صدورها فطرةً وسليقةً وطبعاً ـ من زوجين نقيضين ، كلّ منهما من الآخر بمثابة المقدمة من نتيجتها ؛ أي أنَّ كل كلمة تقوم على منطق أنَّ أحد زوجيها مقدمة والآخر نتيجة لهذه المقدمة على نحو ما تقدم في (ف ا ض) و (ض ا ف) ؛ حيث أنّ كلًّا منهما بالنسبة للأخرى في مكان المقدمة من نتيجتها ، غير أنّ منطق الكلمة المساوق لبناء الوجود شيء ، ومنطق (أرسطو) شيء آخر .

ولقد كان للنظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتفاهم وليس على أنها تقوم من زوجين نقيضين كل منهما من الآخر بمثابة المقدمة من نتيجتها أثر بالغ في إبعاد اللغة عن وظيفتها المساوقة لبناء الوجود ، وعن وظيفتها في فهم هذا الوجود .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢٠٢ .

اللغة وضوابط الوجود العامّة

ويتابع المؤلف فيقول :

« ومن جهة أخرى فإن العلم يعتمد بالضرورة على اللغة كوسيلة وحيدة للتعبير ، وبما أنه لا يحتمل في هذه المسألة أي غموض مهما قلّ شأنه فإن النماذج المنطقية لا بد أن تلعب دورها . والصعوبة النوعية في هذا المجال تتجلّى بالصورة التالية : إننا نحاول بالعلم التجريبي أن نصل من العام إلى الخاص ؛ أي أن نفهم الظاهرة الخاصة كشيء تسببه القوانين البسيطة العامة ، والقوانين العامة يمكن أن لا تتضمن ، عندما تصاغ لغوياً ، سوى بضعة مفاهيم بسيطة ـ وإلّا فإن القانون لا يكون بسيطاً ولا عاماً ـ ومن هذه المفاهيم تستمد تشكيلة لا متناهية من الظواهر الممكنة ؛ لا كيفياً فقط ، ولكن بدقة تامة في كل التفاصيل . ومن المعلوم أنّ مفاهيم اللغة العادية ـ بقِلّة دقتها وغموض تعريفها ـ لا تستطيع أن تؤدي مثل هذه المهمة . وعندما نحصل على سلسلة من النتائج انطلاقاً من مقدمات ونتائج ، فإن عدد الحلقات التي يمكن أن تدخل في هذه السلسلة يتوقف على دقة المقدمات وعلى هذا فإن مفاهيم القوانين العامة في العلوم التجريبيّة ، يجب أن تكون مُعَرَّفة بدقة تامّة ، وهذا لا يمكن أن يتم إلّا بواسطة التجريد الرياضي »[1] اهـ .

وفي التعقيب على هذه الفقرة نقول : إننا لو سألنا أنفسنا ماذا يعني القول : إن العلم يعتمد بالضرورة على اللغة كوسيلة وحيدة للتعبير؟ ننظر إلى القول مرة أخرى من أنّ للكلمة حقيقة واحدة تقع منّا في نهاية طريق لا نهاية لها ، وهذه الحقيقة مؤهلة لأن تكون لها مجازات لا تتناهى ، واستعمال هذه المجازات رهنٌ بما تتطلبه حاجة الناس إلى استعمالها في كل زمان من كل مكان ، كعنصر الحديد الذي مثّلنا به آنفاً والمؤهل لأن يستعمل استعمالات لا تتناهى بحسب ما تقتضيه الحاجة ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنّ اعتماد العلم في صيغة الغَبِّ من (غَ بَّ) مثلاً التي تتجه إلى غياب الشيء ، والبَغّ من (بَ غَّ) الذي يتجه إلى ظهوره في صورة الشيء إذا غاب واستتر من (غَ يَ بَ) ، وفي صورة الدم إذا تبيَّغ وظهر على الجسم ـ أقول إن اعتماد العلم إنما هو اعتمادٌ على طبيعة إعراب الصيغ من خلال تركيبها عن النظام والضابط الذي يحكمها ويحكم غيرها من الصيغ ؛ بحيث يمكن الوصول من خلال الوقوف على إعرابها عن ذاتها عما هي عليه في ذاتها المساوق لإعراب الذرّة بذاتها عن ذاتها عما هي عليه في ذاتها إلى استنباط القوانين التي يمكن استنباطها من طبيعة تركيبها ، وليس من خلال الاقتصار على ما تقتضيه الحاجة زماناً ومكاناً من استعمال مجازاتٍ من مجازاتها التي لا تتناهى .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ .

ولهذا فإن ما قاله (هايزنبرغ) يقتصر على بعض ما تقتضيه الحاجة زماناً ومكاناً وسبباً من هذه المجازات .

وأمّا قوله : « وبما أنه لا يحتمل في هذه المسألة أي غموض مهما قلّ شأنه فإنّ النماذج المنطقية لابدّ من أن تلعب دورها » .

لقد سبق أنّ المنطق الأرسطي منطق يقوم على استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، وعلى ثبات الهوية ، وعلى الثالث المرفوع ؛ وكلها بعيدة كل البعد عن المنطق القائم على بناء هذا الوجود ، ذلك البناء الذي يمكن اتخاذ بناء أي صيغة فطرية مفتاحاً لتعرُّفه ، فكيف يمكن اعتماد مثل هذا المنطق في هذا المجال وفي غيره من المجالات الأخرى ؟

وقوله : « إننا نحاول في العلم التجريبي . . . إلخ » . وقد سبق أن عرضنا للمبدأ الرابع من مبادىء البنيوية عند (تروبتسكي) الذي ينصّ على ما يلي : « رابعاً : لا يسير هذا العلم على نهج تجريبي انطلاقاً من وقائع ملاحظة بل هو يسير على نهج منطقي استنباطي انطلاقا من نموذج قد تم تركيبه ـ أو إنشاؤه ـ مما يسمح بالوصول إلى قوانين عامة »[1] .

فالذي يقف على الزوجين النقيضين (ب غ) و (غ ب) ليس بحاجة إلى أن يُقال له إنّ كلًّا منهما نقيض الآخر ؛ بحكم أنّ الغين حرف مظهر ، والباء حرف منقبض متضام منجزر ؛ فأنت في (ب غ) تنتقل من انقباض الباء وانجزارها إلى ظهور الغين وبروزها . ولما كانت الامور بخواتيمها فإن كتب اللغة تقتصر على الإشارة إلى معنى الظهور في (ب غ) و (ب ي غ) و (ب غ ى) بحكم أنها مختومة بالغين المظهرة ، وإلى معنى الغياب في (غ ب) و (غ ي ب) و (غ ب ى) بحكم أنها مختومة بالباء المنقبضة المنجزرة المتضامّة .

كما أنه ليس بحاجة إلى أن يقال له إن كل صيغة منها قائمة في نقيضها في صورة مقلوب له قائم في ذاتها . وإنك إذا عايشت أيّاً منها لا ترى لنقيضها من وجود مع أنه موجود وقائم في ذات نقيضه حقاً وصدقاً . . .

وإنك تبدأ في كل منها من وجه ولا تبدأ من وجه آخر ، وتنتهي من وجه ولا تنتهي من وجه آخر ، إلى غير ذلك من القوانين التي يمكن استنباطها منها . وهذا هو معنى قول (تروبتسكي) : « لا يسير هذا العلم على نهج تجريبي . . . إلخ » ولا يعني هذا التنكر للتجارب التي أوصلت الحضارة إلى ماوصلت إليه الآن ، وإنما الغاية أنّ هذا الذي نقف عليه في أي صيغة من صيغ هذه اللغة الفطرية المساوقة لصيغ بناء الوجود إنما نقف عليه دون أن نقوم

---

(١) « تاريخ الفلسفة المعاصرة » ، إصدار جامعة دمشق ، ص ٦١٣ .

بأي تجربة . وهذا هو عين ما وصل إليه (بور) في كشفه للتاميّة نظراً لا تجربةً .

وقد أصبح واضحاً الآن أنّ منطق الصيغ اللغوية ومنطق بناء الوجود شيء ، وأمّا منطق (أرسطو) فشيء آخر .

وأما قوله : « إننا نحاول في العلم التجريبي أن نصل من العام إلى الخاص » فإننا من خلال أي صيغة نصل من الخاص إلى العام . . ولا مجال لمناقشة هذه الفقرة كلمةً كلمةً ؛ غير أنّ قوله : « وعلى هذا فإنّ مفاهيم القوانين العامة في العلوم التجريبية يجب أن تكون معروفة بدقّة تامّة ، وهذا لا يمكن أن يتم إلاّ بواسطة التجريد الرياضي » .

ويمكن القول هنا تعقيباً على هذه الفقرة هو أننا في عالم يوصف بأنه عالم القيد ؛ أي عالم التزاوج الذي يتقيد فيه كل من الزوجين بالآخر في كل شيء ، فكيف يمكن أن يكون التجريد الرياضي طريقاً لمعرفة القوانين العامة في العلوم التجريبية بدقة تامة ؟؟

إنّ العدد مطلق وإن صيغ بناء اللغة وبناء الوجود مقيدة بأزواجها لقول الفيزياء الحديثة : « عالمنا عالم أزواج » . ولهذا فإنّ تعرّف الشيء من خلال الصيغ أكثر دقة بما لا يقاس من تعرّفه من خلال التجريد الرياضي وحده . ومن الجدير بالتنويه به أنّ القصد ليس التنكر لفضل التجريد الرياضي الذي لولاه لم تبلغ الحضارة ما بلغته من تقدم وازدهار ؛ غير أنّ القوانين التي نستنبطها من بناء أي صيغة لغوية صدرتْ فطرةً وسليقةً وطبعاً ، هي القوانين نفسها التي نستنبطها من أي لبنة من لبنات بناء هذا الوجود .

إنّ لبنات هذا الوجود موصول بعضها ببعض ، أما النظر إلى العدد مثلاً على أنه مطلق فقد تقدم ان ذلك مجرد افتراض ، وأنه لا وجود للإطلاق في عالم القيد إلاّ تجوّزاً ولمجرد تسهيل التعامل مع هذا الوجود ، وهذا لا سبيل إلى الغضّ من شأنه بأي وجه من الوجوه .

ولئن كانت الأربعة المطلقة مثلاً لا وجود لها ، وإن الأربعة الموجودة إنما هي الأربعة الزائدة الناقصة معاً في آن واحد على غرار التناقض بين الزوجين (ب غ) و (غ ب) اللذين يقوم كل منهما في الآخر . وإننا إذا أردنا للأربعة أن تكون على مثالها فعلينا أن نكتبها (∓ ٤) في وقتٍ واحد ، ومع ذلك فإنها تظل قاصرة عن بلوغ ما بلغه الزوجان من كل شيء على مثل ما هي عليه حالهما في (غ ب) و(ب غ) .

اصطلاح الرياضيات وواقع الصيغ

إنّ التجاوز الذي حدث نتيجة للاصطلاح أنّ ضرب الناقص في الناقص يفضي إلى الزائد من أغرب ما نواجهه !! فهل نقص النقص إلاّ استمراراً في النقص ؟ وهل زيادة الزائد إلاّ

استمراراً في الزيادة ؟ لقد كان من ثمار هذا الاصطلاح أن أصبح للعدد الموجب جذران ، وهذا ما جعلنا نواجه في الرياضيات ما يسمى بالحل الصحيح والحل الوهمي .

وانظر كيف أنّ الواحد لما كان مجرد اصطلاح فإنه ، أو أي عدد آخر ، إذا أردنا له أن يمثل مرموزه في الواقع الشاخص القائم ـ ونحن نعلم أنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء ـ فإنه لابد من أن يكون متحركاً كمرموزه الذي يرمز له ويدلّ عليه . أي أنه لابد أن يكون منجزراً متمادياً معاً في وقتٍ واحد ؛ لأنه يستحيل أن يتحرك الشيء إلّا إذا انجزر عن مكانٍ منحسراً عنه ، وتمادى في مكانٍ آخر منطلقاً فيه . وهذا يقتضي أن نصاحبه بإشارة ناقص تشير إلى المكان الذي نقص منه ، وبإشارة زائد تشير إلى المكان الذي زاد فيه . وذلك يقضي بأن يكون العدد ـ كالأربعة مثلاً ـ زائداً ناقصاً في وقت واحد ؛ أي (∓ ٤) . لتكون الأربعة على غرار الشيء يزل ـ من (ز ل) ـ عن حيّز ينجزر عنه ، لِيَلِزَّ ـ من (ل ز) ـ في حيّز يتمادى فيه ، وإلّا استحالت الحركة التي هي أسلوب وجود الشيء كما تقدم آنفاً .

لقد تعاملنا مع كل من (غ ب) في صورة الماء إذا غبَّه شاربه فغاب في جوفه . و (ب غ) في صورة الدم إذا بغَّ ؛ أي هاجَ وظهرَ وبرزَ وتبيّغ ، كحمرة الشفة من أثر فوران الدم ـ أقول تعاملنا معهما على أنهما منفصلتان لا تصل بينهما صلة التزاوج ، مع أنّ كلًا منهما تقوم في الأخرى في صورة زوج لها . كما نتعامل الآن مع كل من الأربعتين الناقصة والزائدة على أنهما منفصلتان لا تصل بينهما صلة التزاوج ، وكل منهما متميّزة عن الأخرى . وإذا أردنا أن نتعامل معهما على ما هما عليه في واقعهما كتعاملنا مع (غ ب) و (ب غ) على ما هما عليه في واقعهما لزم ضرورة أن نلاحظ أنّ كلًا منهما تقوم في الأخرى ، فإذا كانت كل منهما تقوم في الأخرى ضرورةً لزم أن نكتب الأربعة (∓ ٤)أو (± ٤) ، فإذا كانت أي من الأربعتين الناقصة والزائدة وجهاً كانت الأخرى قفاً ومقلوباً لها قائماً في ذاته ، كما تقوم كل من (غ ب) و (ب غ) في ذات الأخرى .

العذر في إطلاق الرياضيات

إنَّ من المتعذر التعامل مع ما اصطلح على إطلاقه على أنه مقيّد ، والاصطلاح على التعامل مع الرياضيات على أنها مطلقةٌ أمرٌ لابدّ منه ؛ لأننا لا نستطيع أن نتعامل مع ما اصطلحنا على إطلاقه على أنه مقيد . ولهذا فإنّ إطلاق الرياضيات كان وما زال السبيل الذي يمكننا من التعامل مع الأشياء على أنها واحدة في العدد وإن كنا في الواقع نتعامل معها على أساس الجنس والنوع والفصيلة كما هو معروف ، غير أننا حتى في مجال الجنس والنوع والفصيلة . . . إلخ ، فإننا نتعامل معها على أساس الإطلاق نظراً للضرورة الداعية إلى ذلك . غير أننا في المعادلات كالمعادلة [٤ = ٤] وإن كنا نسوّي بين أفراد الأربعتين فإننا إذا أردنا أن نجمع بينهما في طرف

واحد لزم أن تكون إشارتها متناقضة ؛ لأنّ الأمثال لا يقوم بعضها في بعض ، بحكم أنّ قيام الشيء في الشيء مقتصر على الأزواج المتناقضة ليس غير .

وإننا إذا نقلنا المعادلة [٤ = ٤] إلى [٤ − ٤ = ٠]فإننا لا نزال بعيدين عن أن تكون [٤ − ٤ = ٠] مماثلة لصيغة (غ ب) التي يقوم فيها نقيضها الذي هو زوجها (ب غ) ، أو (ب غ) التي يقوم فيها نقيضها الذي هو زوجها (غ ب) ، وعلى هذا فإنه لابد من أن تكون المعادلة كما ذكرنا آنفاً (∓ ٤) أو (± ٤) مع علمنا أنّ كتابة المعادلات على هذه الصورة متعذر ، ويمنعنا من التعامل مع الإطلاق ، وهو تعامل لابدّ منه ؛ غير أنّ علينا أن نلاحظ أنّ التعامل مع الإطلاق في عالمنا ـ عالم الأزواج ـ لابدّ من أن يجعلنا نواجه الحلول الصحيحة إلى جانب الحلول الوهمية ، مما سوف نعود إلى التعرض له مرة بعد أخرى .

وبعد ؛ فإنه لابد من ذكر شيء بالغ الأهمية ، هو أنّ الرياضيات تخرج من إطلاقها إلى القيد حين تدخل عالم المعادلات ، وإذا علمنا أنّ الرياضيات هي المعادلات تبيّن لنا أنها في دخولها مجال التوازن المتعادل قد رضيت بأن ترسف في قيد هذا الوجود المتزاوج . وليس ما تقدم إلاّ من أجل إيضاح علاقة اللغة بالوجود من خلال الرياضيات ، أو من خلال أيّ علم آخر ، فلا وجود لشيء لا يتوازن بزوجه القائم في ذاته في وجودٍ قام على قيد هذا التوازن .

التعامل مع مجازات الحقيقة
تعامل مع الحقيقة

لقد تقدم أنّ الحقيقة تقع منا في نهاية طريق لا نهاية لها ، وليس لنا إلاّ أن نتقرّب منها جيلاً بعد جيل ، في كل زمانٍ من كل مكان . ولو أنّ حقيقة الأشياء تكشّفت لنا لجفّت الأقلام ولطُويت الصحف ، بحيث لا تبقى للحضارة من خطوة تخطوها ، وبذلك يُطوى سِفرُ الوجود من ألفه إلى يائه . ولهذ وجدنا الحضارة في كل زمان من كل مكان دائمة الانتقال من كمٍّ إلى كيفٍ ، ومن كيفٍ إلى كمٍّ ؛ متقربة أكثر فأكثر من هذه الحقيقة الغالية التي هي مهوى أفئدتنا جميعاً .

حركة الجسيمات

وإذا نظرتَ إلى طبيعة سير الحركة في كلّ من الزوجين النقيضين (ك م) و (م ك) على أنها تمثل طبيعة الجسيم مثلاً الذي لابدّ من أن يتألف من زوجين نقيضين على مثل ما هي عليه الحال في (ك م) و (م ك) ، وأردتَ أن ترصده في حركته منتقلاً من (ك م) إلى (م ك) ، ومن (م ك) إلى (ك م) في تعاقبٍ مستمرٍّ ؛ لوجدت أنه يكون في الكاف من نهاية (م ك) كما يكون

في اللحظة نفسها وفي هذه الكاف نفسها من بداية (ك م) ؛ بحكم أنّ هذه الكاف نفسها إنما هيْ كاف واحدة ، وهي في الوقت نفسه نهاية في آخر (م ك) وبداية في أول (ك م) .

ولوجدتَ أنّ هذا الجسيم يكون في الميم من نهاية (ك م) ، كما يكون في اللحظة نفسها في هذه الميم نفسها من بداية (م ك) ؛ بحكم أنّ الميم إنما هي ميمٌ واحدة هي في آخر (ك م) نهاية ، وهي في أوّل (م ك) بداية ، على نحو ما تقدم آنفاً .

وواضح أنّ هذا الضابط الذي يحكم سير الحركة في أيّ جسيم إنما هو الضابط المتزاوج الذي يحكم سير الحركة في هذا الوجود .

ولتوضيح ذلك نرجع إلى حركة الشخص الماشي على رجليه لنرى أنه في رفعه رجله أقلّ رفعٍ على الإطلاق فإنه بهذا الرفع ينتقل ضرورةً من نهاية الخطوة السابقة إلى بداية الخطوة اللاحقة ، إي أنه ينتقل من لام (ز ل) إلى لام (ل ز) ، ومن زاي (ل ز) إلى زاي (ز ل) ضرورةً ، بحكم أنّ نهاية كلّ خطوة من أيّ متحرك قائمةٌ ضرورةً في بداية لاحقتها لا محالة . والفرق بين سرعة النور وغيره إنما هو فرق في سرعة الانتقال من خطوة إلى أخرى .

عودة إلى أنّ الثالث المرفوع
هو ثالث يستحيل رفعه

وهنا نصل إلى أنّ الاشتراك بين النهاية والبداية من كل حركة لأيّ متحرك يجعلنا لا نبتعد عن (نظرية الكم) بسبب أنه لابدّ من أن ننظر إلى الخطوة السابقة على أنها قِسمٌ ، وإلى الخطوة اللاحقة على أنها قِسمٌ ، وإلى قيام نهاية السابقة في بداية اللاحقة على أنها القسم الثالث الذي أطلق عليه اسم الثالث المرفوع بغير حق[1] ؛ لأنه في الواقع لا وجود حقاً وصدقاً إلاّ لهذا الثالث الذي ليس إلى رفعه من سبيل .

ولو نظرتَ إلى كل من (م ك) و (ك م) لوجدتَ الموجود منهما حقاً وصدقاً إنما هو نهاية وبداية كل منهما قائمةً في الأخرى ، فليس هناك إلاّ كاف النهاية قائمةً في كاف البداية ، وميم النهاية قائمةً في ميم البداية ليس غير . أمّا وجود كل منهما منفصلةً ومعزولةً عن الأخرى فلا يمكن تصوّره إلاّ إذا افترضنا أنّ كلاًّ منهما جامدة لا حِراك بها لتكون متميّزة ببدايتها ونهايتها ، وهذا شيء لا وجود له في وجود نَصِفُهُ بأنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء فيه .

---

(١) يلاحظ القارىء الكريم أننا نكرر الموضوع الواحد مرات ومرات ، وما ذاك إلاّ لأننا نواجه كشفاً جديداً من جهة ، ويقوم على التكرار من جهة أخرى ، كما تقوم العمليات الحسابية على تكرار الأرقام من صفر الى تسعة في كل عملية حسابية .

ليس إلى حصر المجازات التي تصدر عن الحقيقة من سبيل

وعلى هذا فإنه لا يستطيع أحد أن يتنبأ بالمجازات التي يمكن أن تصدر عن حقيقة كل من (ك م) و (م ك) ، ولا عن حقيقة أيّ صيغة أخرى من صيغ بيان هذا الوجود المسطور ، أو من صيغ بيانه المنظور . فالكم مجرّد جمع للشيء جمعاً يساوق ويوافق طبيعة سير الحركة في (ك م) مجازاً ، والملك مجرّد تمادٍ للشيء تمادياً يساوق ويوافق طبيعة سير الحركة في (م ك) مجازاً . ولما كانت العلاقة بين الحقيقة والمجازات التي تقوم عليها لا تعدو قيام وجهٍ من وجوه الشبه بينهما فإنّ وجوه الشبه هذه قد تتمادى حتى تصل إلى صورٍ تقوم على مجرّد الجمع في (ك م) ومجرّد التمادي في (م ك) ، وعلى هذا فإنه ليس إلى حصرٍ وتحديد مجازات أيّ حقيقة من سبيل .

أهمية الثالث الذي ليس إلى رفعه من سبيل

إنّ عالمنا ـ كما تقول الفيزياء الحديثة ـ عالم أزواج ، ولو نظرت إلى صيغة الثَّب من (ث ب) لوجدتها تتجه إلى التمكن في الحيّز في صورة من (ث ب) إذا جلس متمكّناً ، وإلى نقيضه البثّ من (ب ث) لوجدته مناقضاً للثّب من (ث ب) ، فالبث يشير إلى التفرّق والانتشار بينما يشير الثب إلى التثبت والتمكن ، وهما على هذا زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً .

فإذا كان الثب قسماً يتمثّل في هذه الورقة التي أكتب عليها وكان نقيضه البث هو القسم الآخر الذي يمثل كل شيء في هذا الوجود عدا هذه الورقة ، فإنّ القول بأن الموجود إمّا أن يمثل هذه الورقة ، وهذا قسم ، وإمّا أن يمثل كل ما عداها من الموجودات ، وهذا هو القسم الآخر الذي يشمل كل شيء في هذا الوجود المخلوق عدا هذه الورقة . وعلى هذا فالثالث مرفوع !!

غير أنّ مثل هذا التقسيم قد أغفل الترابط بين كل زوجين من كل شيء ؛ ذلك الترابط الذي يقوم عليه الوجود من ألفه إلى يائه ، ألا وهو اتصال كلٍّ من الزوجين بالآخر في صورة قيام كل منهما في زوجه القائم في ذاته على مثل قيام كلٍّ من الزوجين النقيضين (ب ث) و (ث ب) في الآخر ؛ بحكم أنّ كلّاً منهما مقلوب للآخر قائم في ذاته . وإنْ تصوّرنا أنّ (ب ث) قسم يتمثل في هذه الورقة ، وأنّ (ث ب) هو القسم الآخر الذي يشمل كل ما في الوجود عدا هذه الورقة فقد تجاوزنا ارتباط كل من الزوجين بالآخر في كل شيء على مثل ارتباط كل من (ب ث) و (ث ب) في الأخرى .

وهذا الترابط هو الذي سنقف عليه في تتاميّة (بور) التي سنعرض لها إن شاء الله ، والتي تقوم على قيام كلّ من الصورة الموجية والصورة الجسيمية في الأخرى . أما إذا نظرنا إلى كل من

الصورتين منفصلة عن الأخرى فإننا نكون قد أسقطنا من حسابنا التتامّ الذي يتمثل في أنّ كلاًّ من الزوجين النقيضين من كل شيء يتمم الآخر ويتمّ به في كل شيء من أشياء هذا الوجود .

ولّما كان كل من الزوجين (ث ب) و (ب ث) زوجين نقيضين فإنّ القسم الثالث الذي يتمثل في قيام كل منهما في الآخر ينفي قول (أرسطو) باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد كما ينفي قوله أيضاً بأنّ الثالث مرفوع ؛ لأنّه ثالث يستحيل رفْعُه .

ولّما كان القول بالثالث المرفوع مخالفاً لبناء هذا الوجود ، كما أنّ استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد مخالف لبناء هذا الوجود أيضاً فإنّه لابدّ من تجاوزهما من أجل أن تقوم النظرة العلمية على وجوب قيام كل من الزوجين النقيضين في الآخر في كل شيء ، كما يجب أن تقوم على أنّ الثالث الموصوف بأنّه ثالث مرفوع إنّما هو ثالث غير مرفوع ، وإلاّ اضطرّ الباحث إلى أنْ يصارع المتوهم في كل خطوة يخطوها من أجل البعد عن اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، والإلحاح على أنّ الثالث مرفوع . وهو غير مرفوع .

ونعود إلى الزوجين النقيضين من كلّ شيء ، واللّذين مثّلنا لهما بالزوجين النقيضين (ث ب) و (ب ث) ؛ لنجد أنه إذا تعاملنا مع الزوج (ث ب) على أنه مبدوء بالثاء ومختوم بالباء ، فقد تعاملنا مع زوجٍ مقطوعٍ من زوجه ومفصول عنه ؛ مع أنّ الثاء التي يبدأ بها هي الثاء نفسها في آخر (ب ث) ، وأنّ الباء التي ينتهي بها هي الباء نفسها في أول (ب ث) ، وعلى هذا فإننا نكون قد تعاملنا مع زوج مقطوع ومنفصل عن زوجه (ب ث) مع أنّ كلاًّ منهما قائم في ذات الآخر لا ينفك عنه أبداً .

وما قلناه في (ث ب) نقوله في (ب ث) . . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا إذا تعاملنا مع الزوج (ث ب) على أنه ذو بداية ونهاية مفصولتين عمّا قبلها وعمّا بعدهما فقد تعاملنا مع شيء لا حراك به . ولّما كانت الحركة هي أسلوب وجود الشيء فإننا نكون قد تعاملنا مع شيء لا وجود له . وإذا أردنا أن نتعامل معه على أنه موجود فلابدّ من التعامل معه على أنه قائم في زوجه ؛ بحيث يخرج من نهايته في ذاته إلى بدايته في ذات زوجه ، والعكس بالعكس .

ولو لم يكن الأمر كذلك لكنّا قد تعاملنا مع شيء لا حراك به ؛ بل إننا نكون قد تعاملنا مع شيء لا وجود له ؛ لأنّ الشيء يكون موجوداً في حالة تحرّكه يخرج من نهايته إلى بداية زوجه في تعاقب مستمر . تلك هي أهمّيّة قيام الثالث الذي يستحيل رفعه في وجودنا القائم الماثل الشاخص .

اللانهاية وتحويل لورنتز والسرعة الحدية

« إنَّ مبدأ النسبية الحديث اضطر الفيزيائيين إلى تغيير نظرتهم إلى المكان والزمان كليهما ،

فلم يعودا مستقلين أحدهما عن الآخر ؛ بل أصبحا محبوكين معاً في بناءٍ واحد يسمى (المكان ـ الزمان) . وعلى هذا الأساس تمَّ إيجاد تحويل آخر ، غير التحويل التقليدي ، ينسجم مع مبدأ النسبية الخاصة الجديد سُمِّيَ (تحويل لورنتز) ، ومن أهمّ نتائجه ما يلي :

١ ـ إنَّ سرعة النور في الخلاء سرعة حدية تفرضها الطبيعة ، ومن المستحيل تجاوزها .

٢ ـ لكل مرجع ـ أَوْ قُلْ لكل إنسان ـ (مكان ـ زمان) خاصٌّ به يتوقف على حالته من السكون والحركة وسرعتها . فالمسافات في المراجع المتحركة بالنسبة لكَ أقصر ممّا يراها إنسانٌ يتحرك معها . والفترات الزمنيّة التي تستغرقها في المراجع المتحركة بالنسبة لكَ أطول مما هي عليه بالنسبة لإنسان يتحرك معها ، وهذان المفعولان ـ تقاصر الطول وتمدد الزمن في المراجع المتحركة ـ يستفحلان لدى ازدياد سرعة المرجع وبذلك ينعدم (المكان ـ الزمان) في المراجع المتحركة بسرعة النور في الخلاء .

٣ ـ إنَّ وجود سرعة حديّة عليا طبيعيّة يحول دون إمكانية تسريع المادة قدر ما نريد . وعلى هذا فإنَّ الطاقة التي نصرفها لتسريع المادة لابدّ أن تتحوّل بالتدريج إلى مادة إضافية ؛ ممّا يضطرّنا إلى قبول إمكانية تحويل الطاقة إلى مادة ، والمادة إلى طاقة . فالمادة والطاقة وجهان مختلفان لعملة واحدة ، بينهما علاقة آينشتاين :

[الطاقة = الكتلة × مربع سرعة النور في الخلاء] »[1] .

لو أردت أن تقرأ هذه الفقرة الآنفة الذكر من خلال الزوجيْن النقيضيْن اللذين يقوم كل منهما في الآخر من مثل الحَلِّ من (حَ لَّ) ـ الذي يتجه إلى التراخي في صورة العقدة مثلاً التي تتراخى إذا حللتها ، واللح الذي يتجه إلى الاشتداد في صورة العقدة إذا ألْحَحْتَ في شدها ـ لوجدتَ كلا من (حَ لَّ) و (لَ حَّ) زوجين نقيضيْن مبنىً ومعنىً ، ويقوم كلٌّ منهما في الآخر قياماً لا فكاك له . ولوجدت قيام النهاية في البداية دليلاً على أنَّ الشيء الذي ينتهي ويبدأ في آنٍ واحد إنّما هو شيء لا يتناهى ، كما أنَّ الانتقال من النهاية إلى البداية حدث دون قطع أي مسافة مهما صغرت ، ودون مضي أيّ زمن مهما قصر . وهذا يعلن أنَّ حركة الشيء في ذاته إنّما هي حركة فوق الزمان والمكان ، وكأنَّ الزمان والمكان أصبحا معدوميْن .

ولّما كان كل شيء متزمناً متمكناً معاً في لحظة واحدة ، فإنَّك تجدهما وقد قام كل منهما في الآخر على نحو قيام كل من (ح ل) و (ل ح) في الأخرى قياماً لا فكاك له ؛ ذلك هو الزمكان . وأمّا السرعة الحديَّة المتمثلة في سرعة النور فقائمة على أنَّ هذه السرعة متعلقة بالنور . وأمّا إذا نظرنا إلى مصاحبة كل من الفعل وردّ الفعل للآخر في صور الزوجين من كل

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، مقدمة الطبعة الثانية ـ وضعها الدكتور أدهم السمان .

شيء فإننا نجد السرعة في الانتقال من نهاية أحدهما إلى بداية الآخر سرعة **لا تتناهى** .

ولئن كان تسريع النور فوق سرعته الحديَّة يحوّله إلى مادة فقد لاحظ (جانوسي) أنَّ هناك أمواجاً تنتشر بأسرع من الضوء تعاكس في الترتيب الزمني للسبب والمفعول ، غير أنَّ (هايزنبرغ) لم يزد حيال هذه الظاهرة على أن قال : « لسنا على استعداد للتضحية ببساطة بنظرية الكم من أجل وجهة نظر كهذه ؛ إلَّا إذا أجبرتنا التجربة عليها »[1] .

والحق أنَّ ملاحظة (جانوسي) هذه ملاحظة صحيحة ، وسنعرض لها فيما بعد .

هذا وقد تبين أنَّ السرعة التي لا تتناهى إنَّما هي سرعة الانتقال من نهاية كل من الزوجيْن إلى بداية الآخر من كل شيء . ومثل هذه السرعة لا تقاس بها سرعة النور في الخلاء ، إضافة إلى أنَّها سرعة فوق الزمان والمكان ؛ حتى أنَّ سرعة الماشي على رجليه في رفعه رجله أقلَّ رَفعٍ فإنَّه ينتقل بهذا الرفع من نهاية الخطوة السابقة إلى بداية الخطوة اللاحقة . وعلى هذا فالانتقال من نهاية أيّ من الزوجيْن إلى بداية الزوج الآخر إنّما هو انتقال فوق الزمان والمكان على غرار انتقال (الكوارك)[2] من نهاية أحد زوجيه إلى بداية الآخر . ولَمّا كان الثابتان المتمثلان في ثابت بلانك وسرعة النور في الخلاء لا يكفيان لتعليل ما تقوم عليه التجارب في نظريّة الكم فإنَّه لابد من ثابت ثالث .

النزوع إلى الوجود وتابع الاحتمال

إنَّ النزوع في تابع الاحتمال بالنسبة للنترون مثلاً ليس كما تصوَّره أصحاب نظرية الكم . فلو رجعتَ إلى التزاوج بين الزوجين في كل شيء على مثل ما هي عليه الحال في الزوجيْن النقيضيْن العَفّ من (عَ فّ) الذي يتجه إلى الانجزار في تجمُّعٍ ؛ في صورة الضَّرعِ إذا عَفَّ فيه اللَّبن ، أيْ اجتمع . وفي صورة الفَعّ من فَعْفَعَ الشيء إذا تمادى مسرعاً ، كمن فَعْفَعَ في أمره إذا أسرع ـ تبيَّن لك أنَّ كلاً من الزوجين (عَ فّ) و (فَ عّ) نقيضان مبنى ومعنى . وإذا أنت عايشت أحدهما لا ترى للزوج الآخر من وجود .

غير أنَّ أصحاب نظريَّة الكم بحكم تجاربهم في هذا المجال فقد لاحظوا أنَّ هناك تابع احتمال لـ (ع ف) أو لـ (ف ع) ولكنهم لم يقفوا على كلٍّ من الزوجيْن من كلّ شيء يَسْتَتِرُّ

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٧١ .

(٢) إنّ البحث هنا يقوم على أنّ كل شيء قائم من زوجين اثنين ، كل منهما يقوم في الآخر ، حتى الكوارك وما هو دون الكوارك ، على الرغم من أنّ الفيزيائيين ينظرون إليه على أنه بنية رياضية ؛ إذ يستحيل قيام أي موجود إن لم يكن متزاوجاً ، أي إن لم يكن ذا وجه وقفا .

ويستبطن فيه زوجه الذي هو على مثاله والذي يماثله في كل شيء ولا يعاكسه إلاَّ في الاتجاه ، وفي الاتجاه وحده . فقد نظروا إلى هذا الزوج الآخر المستسر في ذات زوجه على أنه تابع احتمال ، أو على أنَّه نزوع إلى الوجود مع أنَّه ليس تابع احتمال فهو موجود حقاً وصدقاً وقائم في ذات زوجه ، كما أنَّه ليس نزوعاً إلى الوجود وإنَّما له وجوده الثابت في صورة مقلوب وقفا لزوجه[1] . ووجود كل منهما رهن بوجود الآخر ، وزوال أيّ منهما مؤذن بزوال الآخر .

ولَمّا كان ليس إلى رصد الانتقال من أحدهما إلى الآخر من سبيل ، وكان الانتقال واقعاً لا محالة ، وعلى هذا فالانتقال يقوم على تحول الأشياء من حال إلى حال بحيث تبقى الصيغة ثابتة في حروفها متحولة في تعاقب صور هذه الحروف من النقيض إلى نقيضه ـ فقد ذهب أصحاب نظرية الكم إلى أنَّ هناك ما يمكن أن نصفه بأنَّه تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود ؛ وليس كذلك . وإنَّما هو زوج مستسر في ذات زوجه ، وعلى مثاله يحركه ويتحرك به بتقدير العزيز العليم سبحانه وتعالى .

هذا وإنَّ اكتشاف (بور) نظرياً للتتامّ القائم بين الصورة الموجيَّة والصورة الجسيمية اكتشاف لا ينظر إلى أنَّ أيّاً من الصورتين إنَّما هي تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود بالنسبة إلى الأخرى ؛ ذلك لأنَّ لكل من الصورتين وجوداً مناظراً لوجود الأخرى ، فكل منهما تَتِمُّ بالأخرى وتُتَمِّمُها . وهاتان الصورتان ليستا إلاَّ مثالاً من أمثلة الزوجينْ اللذيْن يتألف منهما كل شيء في عالمنا المتزاوج .

وإنَّ النظر إلى أنَّ اكتشاف (بور) لهذه التتاميّة يعادل في قيمته نظرية النسبيّة نظر صحيح لولا أنَّ نظرية (بور) لم يقدَّر لها من التطبيق ما قدِّر لنظرية النسبية ، فتتاميَّةُ (بور) ذات مجال أرحب وأوسع من نظرية النسبية . ولسوف تجد هذه التتاميّة من التطبيقات ما لا عهد للباحثين به في المستقبل .

التعامل مع أحد الزوجين دون الزوج الآخر

لقد ظلَّ التعامل مع كل من (حَ لَّ) و (لَ حَّ) إلى يوم الناس هذا على أنَّه لا صلة بينهما ، وكل منهما تبدأ وتنتهي مستقلّة عن الأخرى كل الاستقلال . أمَّا الآن فقد تغيَّر الوضع وأصبحت كل منهما قائمة في الأخرى قياماً لا فكاك له ، وأصبح الانتقال من نهاية أحداهما إلى بداية

---

(١) نحن هنا نعبّر بالمقلوب والقفا ، وهو تعبير ليس بدقيق . والتعبير الدقيق أن نقول إنّ كلاًّ منهما لباس للآخر ، وعلى هذا فكل منهما لابس من جهة وملبوس من جهة أخرى ، كما في قوله تعالى : ﴿ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وأَنْتُمْ لباسٌ لَهُنَّ ﴾ [البقرة : ١٨٧] .

الأخرى انتقالاً فوق الزمان والمكان ضرورة كما أصبحت كل منهما علّة للأخرى ومعلولة لها في الوقت نفسه .

وقد أعلن قيام كل منهما في الأخرى بطلان قوانين الفكر عند (أرسطو) التي أقام عليها منطقه ، وهذا يعني ضرورة أنّه لابدّ من النظر إلى منطق الوجود على أساس أنّه منطق يحكمه كما يحكم الوجود ضابط واحد هو ضابط التزاوج المتناقض .

وقد نجد في هذا المنطق ما يوافق ويساوق ما وصلت إليه الفيزياء الحديثة ، كما أنّنا قد نجد أنّ هذه المساوقة تحتاج إلى أن تتقدم هذه الفيزياء خطوات أوسع وأوسع لنقف على تساوقٍ أبعد مدىً بين خطواتها ومنطق الوجود في بيانه الصوتي وفي واقعه الموضوعي .

التلاؤم بين الفوتونات التي هي ذرّات الطاقة والتواتر الموجي لتناقضهما

« وهكذا فإنّ الفوتونات هي ذرّات الطاقة بيد أنّ الفيزياء تملك تجارب تؤكد أيضاً أنّ الضوء لا يتصرف كفوتونات عندما يتفاعل مع ضوء آخر (في ظاهرة تداخل ضوءين مثلاً) ؛ بل كموجة بحتة ، وإنّ فرضيّة الفوتونات لا تصحُّ إلاّ عندما يتفاعل الضوء مع المادة كما في تفاعله مع الإلكترونات في المفعول الفوتوكهربائي . ومن استحالة التوفيق بين طبيعتي الموجية والحبيبية الفوتونيّة لابد لنا من قبول أنّ الضوء ذو وجهين مختلفين (كقطعة معدنية نقدية) رغم أنّه كائن واحد يتمثّل بالمساواة السابقة ، التي أحد طرفيها (أحد وجهي القطعة النقدية) حُبَيْبي وهو الفوتون ، وطرفها الآخر مَوْجي وهو التواتر . وهذان الوجهان يتمم أحدهما الآخر في توصيف الضوء . وهذا مظهر من المظاهر العديدة لمبدأ التتاميّة الذي يتكلم عنه (هايزنبرغ) في هذا الكتاب . . »[(١)] .

إنّ الأساس في ارتباط أشياء هذا الوجود إنّما هو ارتباط الزوج بزوجه المناقض له من كلّ شيء ، فالارتباط بين الصيغتين (حَ لً) و (لَ حً) إنّما هو ارتباط النقيض مع نقيضه المتمثّل في ارتباط التراخي في الحَلِّ من (حَ لً) بالاشتداد في اللَّحِّ من (لَ حً) . ولمّا كان الضوء في ظاهرة تداخل ضوءين مثلاً لا يتصرف كفوتونات عندما يتفاعل مع ضوء آخر لأنّه لا تناقض بين الضوءين ، أو قُلْ ليسا بزوجيْن ليقوم الترابط بينهما ، لهذا فإنّ صيغة (حَ لً) مثلاً لا يمكن أن يقوم ترابط بينها وبين (حَ لً) نفسها بحكم أنّ الترابط إنّما هو بين زوجيْن نقيضيْن هما هنا (حَ لً) و (لَ حً) .

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص ١٣ ـ ١٤ .

وأنت إذا نظرتَ إلى المعادلة التالية مثلاً : [٦ = ٦] وأردتَ أن تجمعهما في طرف واحد ، فإنَّ ذلك يعني أنَّ اجتماعهما في طرف واحد يقضي بتفاعلهما واتحادهما . وتفاعلهما واتحادهما رهنٌ بتناقضهما . ولهذا فإنّك تجد نفسك مضطرّاً إلى أن تغيّرٍ من إشارة المنقول الذي هو (الستة) في الطرف الآخر لتناقض إشارة (الستة) التي ستتحد معها ، ولو أنّك أبقيت الإشارتين متماثلتينْ لما ساغَ أنْ تنقل إحداهما إلى جوار الأخرى ليقوما معاً في طرفٍ مُتَّحِدَتينْ .

وهذا هو السبب في عدم تفاعل الضوء مع الضوء نفسه ـ أي تفاعل الشيء مع الشيء نفسه ـ إلّا إذا تناقضا . ولهذا صَدَرَتْ كلٌّ من (حَ لَّ) و (لَ حَّ) في صورة مقلوبٍ للأخرى متفاعلٍ معها تفاعلاً يقوم على قيام كلٍّ منهما في الأخرى ضرورةً .

ولهذا السبب نفسه وجدنا فرضية الفوتونات لا تصحّ إلّا عندما يتفاعل الضوء مع المادة كما في تفاعله مع الإلكترونات في (المفعول الفوتوكهربائي) . ومن هنا نكون قد تبيَّنا صحة القول : « إنَّ الضوء ذو وجهين مختلفين (كقطعة معدنية نقدية) أحد طرفيها حُبَيْبي وهو الفوتون ، وطرفها الآخر موجي وهو التواتر ، وهما نقيضان من جهة ، وواحد من جهة أخرى ؛ على مثل ما هي عليه الحال في (حَ لَّ) و (لَ حَّ) ، فهما نقيضان من وجهٍ وهما واحد من وجهٍ آخر ؛ بحكم هذه الحروف الواحدة التي تتألف منها كلّ منهما . وكلّ منهما يُتَمِّمُ الآخر ويَتِمُّ به ضرورةً . على نحو ما مَرَّ في تتاميّة (بور) حيثُ تمَّ التلاؤم بين الصورة الموجيّة والصورة الجسيميّة كما تمّ التتامّ والتلاؤم بين الطرف الحبيبي المتمثل في الفوتون ، والطرف الموجي المتمثل في التواتر . ومن هنا كان الضوء ذا وجهين متناقضين ، كقطعة معدنية ، أحد طرفيها حبيبي وهو الفوتون ، والآخر موجي وهو التواتر .

ولمّا كان بناء الوجود قائماً على التلاؤم بَيْنَ النقائض فإنَّ مفهومنا عن هذا التناقض بأنَّه عدم التلاؤم والتوافق قد كان ولا يزال حجر عثرة دون معرفتنا للشيء في ذاته الذي هو الشيء قائماً في نقيضه ، فَرُحْنَا نحاولُ تأويل ما نراه من تناقض في بناء وجودٍ يقوم على التناقض .

وسوف ينتهي البحث مستقبلاً إلى أنّ التناقض إنما هو تناقض في الاتجاه ليس غير ، كما هي الحال في (ح ل) و (ل ح) وكل زوجين من كل شيء .

ولمّا كانت الفطرة هي مَعْلَمَةُ كلِّ مَعْلم في كلِّ زمانٍ من كلِّ مكان ، فإنَّها هنا تعلِّل السبب في الانسجام بين الإشعاع والجسم الأسود ، بأنَّه انسجام يعود إلى ما بينهما من تناقض على مثل الانسجام بين (ن ا ر) و (ر ا ن) لما بينهما من تآلف وانسجام بلغ حدّ المثل الأعلى في التآلف والانسجام ؛ فـ (ر ا ن) لِباس لـ (ن ا ر) ، و (ن ا ر) لِباس لـ (ر ا ن) ككلِّ زوجينْ من كل شيء في هذا الوجود ، وكأنَّنا نقرأ : ﴿ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وأَنْتُم لِباسٌ لَهُنَّ ﴾ [البقرة : ١٨٧] ؛ ولهذا السبب لم يصدر الجسم الأسود الإشعاع الوارد إليه .

ويتابع الدكتور أدهم السمان قوله في هذه المقدمة فيقول : .

« مبدأ الارتياب : يقول (هايزنبرغ) صاحب هذا المبدأ ، بأنَّكَ إذا حاولت بعملية رصدٍ ولو مثالية أن تَقيْس موقع الجسيم واندفاعه معاً في آنٍ واحدٍ ، فستكون نتيجة القياس مشوبة مبدئياً ـ لا عن عجزٍ في التنفيذ ـ بارتيابٍ في كلٍّ من المقداريْن ، وإنَّ جداء الارتيابين لا يمكن أن يقلَّ بحالٍ من الأحوال عن ثابت بلانك . ذلك هو التفسير الفيزيائي في رأي (هايزنبرغ) ومدرسة (كوبنهاغن) لمفهوم تابع موجة الاحتمال .

وهذا يعني أنَّك لو كررت تجربة القياس بالشروط السابقة ذاتها عدة مرات ، فقد تجد في كل مرة قيمتينْ جديدتينْ ـ محصورة كلها ضمن مجال الارتياب ـ لموقع الجسيم ولاندفاعه ، ومشوبينْ بارتيابينْ أصيلينْ يستجيبان لمبدأ الارتياب ، فكلُّ ربحٍ في دقة معرفة أحد المقدارين يقود إلى خسارة في دقة معرفة المقدار الآخر ، وهذا يعني في نظرية الإحصاء الرياضي أنَّكَ لو أحصيت بعد عدد كبير جدّاً من عمليات قياسٍ متقنةٍ في ظروف واحدة عدد العمليات التي تقود إلى قيمتين معيَّنتْن لهذين المقدارين ، ونسبتَ هذا العدد إلى عدد العمليات الكلي فستجد نسبة تساوي قيمة الاحتمال المحسوب من تابع الموجة من أجل هاتين القيمتين في لحظة معينة .

ومغزى كلّ ذلك : أنَّ الظروف التجريبيّة الواحدة لا تقود بالضرورة إلى نتائجٍ واحدة . وهذا ما يناقض مبدأ السببيّة بمعنى الحتمية . وهنا نترك للأستاذ (نورثورب) في التمهيد الفلسفي القادم مهمة الكلام عن هذا الموضوع . لكننا نذكر منذ الآن أنَّ (هايزنبرغ) يخالف في هذا الأمر (نيوتن) كما يخالف (آينشتاين) الذي « لا يؤمن بإلهٍ يلعب بالنرد » . وهذا معناه أنَّ (آينشتاين) ومؤيديه يرفضون التفسير الاحتمالي لتابع الموجة على الصعيد الفلسفي . ويأملون من فيزياء المستقبل أن تجد له تفسيراً آخر ينسجم مع مبدأ السببيَّة الحتمية ، وإن كانوا مؤمنين بصحة النتائج التجريبيّة لنظرية الكم »[1] .

والتعقيب على شيء من فقرة المترجم هذه من خلال (عَ شَّ) التي تتجه إلى التداخل في صورة الطير إذا عَشَّشَ ، و (شَ عٌ) التي تتجه إلى الانتشار في تمادٍ في صورة النور إذا شعَّ منتشراً في تمادٍ ؛ فإننا نجد أنفسنا نواجه الوضوح بأجلى معناه إذا نظرنا إلى (عَ شَّ) تبدأ بالعَين وتنتهي بالشين كما هو معروف ، وإلى (شَ عٌ) تبدأ بالشين وتنتهي بالعينْ . وعلى هذا فكل منهما واضحة البدء والانتهاء بصورة لا تدع مجالاً للشكّ والارتياب ، وعلى هذا فالارتياب ناتجٌ عن طبيعة بناء الوجود ، وليس عن عجزٍ في التقنية .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٦ .

الارتياب ناشىء عن طبيعة بناء الوجود وليس عن قصور في التقنية

إنّ الارتياب ناشىء عن طبيعة بناء الشيء - أيّ شيء - في كل زوجين من كل موجود فإنك إذا أردت أن ترصد مكان واندفاع الجسيم ينتقل من نهاية (عَ شّ) المتمثلة في الشين إلى بداية (شَ عٌ) المتمثلة في هذه الشين نفسها التي هي في آخر (ع ش) نهاية ، وهي ذاتها في أول (ش ع) بداية . فكيف يمكن أن ترصد مكان هذا الانتقال إذا كان المكان الذي ينتقل منه الجسيم هو هذه الشين القائمة في نهاية (ع ش) ، والمكان الذي ينتقل إليه هو هذه الشين نفسها القائمة في بداية (ش ع) ؟ وهل من سبيل إلى تمييز مكان النهاية من مكان البداية إذا كان هذا المكان هو هذه الشين الواحدة التي ليس إلى تعيين وتمييز حيز النهاية من حيز البداية فيها من سبيل ؟

وهذا يذكرنا بانتقال قطرة الماء من الميوعة إلى التبخّر ؛ ذلك الانتقال الذي ليس إلى رصده من سبيل أيضاً ، بحكم أنّ القطرة في لحظة الانتقال هذه إنما هي مائعة متبخرة في وقت واحد ، وليس في الإمكان تمييز الميوعة فيها من التبخّر . وقل مثل ذلك في انتقال القطرة من الميوعة إلى التجمد ؛ بل وقل مثل ذلك في كل حركة من أيّ متحرك في هذا الوجود ؛ بحكم أنّ الحركة تنتقل من نهاية الخطوة السابقة إلى بداية الخطوة اللاحقة ، فإذا كانت نهاية السابقة وبداية اللاحقة تقومان في شيء واحد ؛ كقيام النهاية في آخر (ع ش) والبداية في أول (ش ع) ، في هذه الشين الواحدة التي هي نهاية من وجه وبداية من وجه آخر ، وهي في الوقت نفسه هي هي ، فكيف يمكن تعيين مثل هذا المكان ؟

وليس حظّ رصد سرعة الجسيم في انتقاله من النهاية إلى البداية بأكبر من حظّ تعيين مكانه الآنف الذكر . فأنت في اللحظة التي تكون فيها في الشين من نهاية (ع ش) فإنك في هذه اللحظة نفسها تكون في هذه الشين نفسها من بداية (ش ع) ، وعلى هذا فإنّ سرعة الانتقال أو اندفاع الجسيم إنما هي سرعة لا تتناهى ، إضافة إلى أنه انتقال من النهاية في أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر . ولما كانت كل من النهاية في أحدهما والبداية في الآخر تقومان في شيء واحد هو هذه الشين نفسها التي هي نهاية من وجه وبداية من وجه آخر وهي هي ؛ فإنّ من المستحيل رصد مثل هذا الانتقال مهما كانت وسائل التقنية متطورة .

وإنّ القول بأنّ : « كل ربح في دقة معرفة أحد المقدارين أو سرعة الانتقال يقود إلى خسارة في دقة معرفة المقدار الآخر » هو قول صحيح ؛ لأنّ أيّ دقة في تعيين النهاية من هذه الشين الواحدة التي هي نهاية وبداية معاً في وقت واحد - إنما هي خسارة في تعيين البداية ؛ هذا إذا كان هناك من سبيل إلى مثل هذه الدقة ، ولو كانت الدقة في أحدهما على حساب الخسارة في الآخر .

والأمر هنا ليس كما يقولون : « وهذا يعني في نظرية الإحصاء الرياضي أنك لو أحصيت بعد عدد كبير جداً من عمليات قياس متقنة ـ في ظروف واحدة ـ عدد العمليات التي تقود إلى قيمتين معينتين لهذين المقدارين ونسبت هذا العدد إلى عدد العمليات الكلي فستجد نسبة تساوي قيمة الاحتمال المحسوب من تابع الموجة من أجل هاتين القيمتين في لحظة معينة ، ومغزى كل ذلك أنّ الظروف التجريبية لا تقود بالضرورة إلى نتائج واحدة ، وهذا ما يناقض مبدأالسببية بمعنى الحتمية » .

فقيمة الاحتمال لا تقاس لأنّ طبيعة تركيب الشيء في ذاته تمنع من القيام بمثل هذا القياس . ومع أنها تمنع منه فإننا نعلم حقّ اليقين أنّ النهاية من كل زوجين من كل شيء قائمة في بداية الزوج الآخر ، وهذا يحول دون تحديد المكان . كما أنّ سرعة الانتقال سرعة لا تتناهى ، وهذا يحول دون تعيينها ، ومع ذلك فإنّ التعيين واقع ، وهو أنّ المكانين واحد ، وأنّ السرعة لا تتناهى ، وهذا يعني أننا وضعنا يدنا على الوصف الصحيح لكل من المكانين ، كما وضعنا يدنا على بيت القصيد في كل هذا البحث ألا وهو معرفتنا **للشيء في ذاته** .

أما السببية ـ أو قل الحتمية ـ فإنها قائمة ؛ فكل من الزوجين قائم في الآخر حكماً أو تقديراً ، وكل منهما علة للآخر من وجه ، ومعلول له من وجه آخر . أي أنّ كلاًّ منهما سبب لوجود الآخر ومتسبّبٌ عنه . أما الارتياب فناشيء عن هذه الحتمية في الوقت نفسه إذا نظرنا إلى هذا الارتياب على أنه يتمثل في عدم تحديد حيز كل من النهاية والبداية من الأخرى ؛ بحكم أنه حيز واحد ، وعدم تحديد سرعة الانتقال بحكم أنها سرعة لا تتناهى .

ويمكن القول إنّ هذا العجز الناشيء عن طبيعة بناء الشيء ـ أي شيء ـ إنما هو عين الوصول إلى ما هو عليه في ذاته .

إنّ الوصول إلى الشيء في ذاته هو الذي كشف لنا طبيعة وصفة تابع الاحتمال أو النزوع إلى الوجود كما يقولون .

فتابع الاحتمال في (ع ش) إنما هو (ش ع) ، والعكس بالعكس . والنزوع إلى الوجود يتمثل في أنّالمستبطن من الزوجين (ع ش) و (ش ع) يدفع الزوج الآخر إلى الظهور . وكأنهم نظروا إلى هذا الدفع الذي لا يمكن رصده على أنه نزوع إلى الوجود ، إلى أن جاء الشيء في ذاته فكشف عن أنه إنما هو الشيء المسْتَسِرّ والمستبطن في كل من الزوجين من كل شيء ، والذي درجنا على وصفه بأنه قفاه أو مقلوبه أو نقيضه .

غير أنّ التعامل كان وما زال وسيظلّ إلى أمد غير قصير يقوم على أنّ كلاًّ من (ع ش) و (ش ع) متميزتان منفصلتان . .

وتلك هي الحال التي دَرَجَ الناس على التعامل معها بكل وضوح . ولما أطل علم الذرة وجد المختصون أنّ ذلك الوضوح لم يبق على الحال التي كان عليها من قبل ، وظهر التداخل ، وكان من نتائج ذلك ظهور نظرية من مثل (نظرية الكم) التي نَظَرَتْ إلى أنّ واضح الأمس ليس بواضح بما فيه الكفاية على الأقل ، وظهر العجز عن تحديد موضع الجسيم واندفاعه معاًفي وقت واحد ، وأنّ كل ربح في الدقة في أحدهما يعني الخسارة بمقداره في الآخر . كما ظهرت جسيمات تخرج من النترون عند التصادم على حال يذكر بموضوع الواحد والكثير في جانب من جوانبه .

ولما كان ما هي عليه كل من (ش ع) و (ع ش) في ذاتهما ليس إلا قيام كل منهما في ذات الأخرى ، فإنّ هذا القيام هو الذي يجعلنا عاجزين كل العجز عن رصد الانتقال من نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى ؛ لأنه انتقال فوق الزمان والمكان والعلة ، فنحن في بداية كل منهما في اللحظة نفسها التي نكون في نهاية كل منهما ، وكل منهما سبب وعلة للأخرى ومُسبَّبَةٌ عنها ومعلولٌ لها في الوقت نفسه[1] . وهذه الحال ليست شاذة ولا نادرة ؛ بل هي الحال الثابتة المستقرة . وهذا ما يقرب من نظرية الكم ، ويجعلنا في الوقت الحاضر على الأقل نقف مكتوفي الأيدي حيال رصد مثل هذا الانتقال ؛ لأنه ناشيء عن طبيعة الشيء ، إضافة إلى أننا نواجه ظاهرة أخرى هي :

الكل ليس أكبر من جزئه

لقد قيل لفيلسوف الرياضيات (برتراند راسل) إنّ هناك من يقول إنّ الكل ليس أكبر من جزئه بدليل أنّ الأعداد قسمان فردية وزوجية ، والأعداد الزوجية التي هي نصف الأعداد تحتوي على الكل لأنّ كل عدد زوجي يتضمن عدداً فردياً ـ فرحّب بذلك . . . ولما كانت الأعداد مفترضة افتراضاً فإنّ الملائم في هذا المقام أن نقول : إنّ الجزء يشتمل على الكل الذي هو جزء منه ، فالحروف التي تتألف منها (ع ش) و (شع) حروف واحدة ، وهي تمثل الكل ، وكل من (ع ش) و (شع) نصف هذا الكل ، ومع ذلك فكل منهما تشتمل على هذا الكل التي هي جزء منه ؛ لأنّ كلاًمنهما تتضمن الأخرى في ذاتها .

ولكن أليس عدم الانتباه إلى ما هو الشيء في ذاته هو الذي جعلنا نقف عند مثل هذه الظواهر باحثين ومدققين ، مع أنها ظواهر تقوم على طبيعة ما هي عليه الأشياء في ذاتها ؟

موجة الاحتمال والتعريف الرياضي

إنّ القول : « وبعد أن توطد التشكيل الرياضي (لنظرية الكم) أخذ (بورن) فكرة موجة

(١) نكرر ذلك دائماً وأبداً لأننا أمام كشف جديد تقوم عليه كل خطوة من خطوات هذا البحث .

الاحتمال وأعطى تعريفاً واضحاً للمقدار الرياضي الذي يجب اتخاذه كموجة احتمال في ذلك التشكيل - لم يكن هذا المقدار موجة في الفضاء الثلاثي الأبعاد على شاكلة أمواج المرونة في المادة ، أو الأمواج الهرتزية ؛ بل كان موجة في فضاء صوري ذي عدد كبير من الأبعاد ؛ أي مقداراً رياضياً فيه الكثير من التجريد »[1] .

أما وقد أصبح الآن واضحاً أنّ موجة الانتقال من نهاية كل زوجين من كل شيء إلى بداية الآخر هي موجة لا تُرصد كما تقدّم ، وكل ربح في دقة معرفة نهاية أي من الزوجين (ع ش) و (ش ع) وبداية الآخر تقود إلى خسارة في دقة معرفة بداية الآخر لا محالة فلابد من أخذ ذلك في الحسبان .

وسبب الوضوح هنا عنه في التشكيل الرياضي يعود إلى أنّ اللغة الفطرية في إعرابها بذاتها عن ذاتها عما هي عليه في ذاتها بمثل هذه الصيغ ليست بحاجة إلى دليل آخر خارج ذاتها ، وليست مفترضةً افتراضاً كالأعداد والرموز الر ·اضية ؛ بحكم أنّ الضابط الذي يعرب عن طبيعة الحركة في أي صيغة من هذه الصيغ الفطرية هو الضابط نفسه الذي يحكم سير الحركة في أشياء هذا الوجود ؛ هذا إضافة إلى إنّ ما يعرو النتائج الرياضية من ظهور ما يصفونه بالحلول الوهمية التي نتجاوزها ولا نقف عندها إلا لمجرد التذكير بأنّ الرموز المفترضة شيء كالرموز الرياضية ، أما الرموز اللغوية التي ترمز إلى الواقع بفيزيائيتها وتدل عليه فشيء آخر .

العوامل الخفية ونظرية الكم

« بما أنّ قوانين (نظرية الكم) لا تعين بصورة عامة نتائج التجربة إلا بشكل إحصائي ، فإنّ هذا يحدو بالمرء - من وجهة نظرٍ تقليدية - إلى التفكير بوجود عوامل خفية تستعصي على الرصد في تجربةٍ عادية ، ولكنها تتحكم في نتيجة التجربة بالشكل السببي المعهود . وهكذا تحاول بعض النشرات إدخال عوامل من هذا القبيل في إطار (نظرية الكم) »[2] .

والتعقيب على هذه الفقرة أنّما يوصف بالعوامل الخفية ليس إلا الزوج المستبطن في ذات زوجه ؛ أي ليس إلا (ع ش) التي لا ترى والمستبطنة في ذات (ش ع) ، وليس إلا (ش ع) التي لا ترى والمستبطنة في ذات (ع ش) ؛ أي أنّ العوامل الخفية ليست إلا الشيء في ذاته الذي نظروا إليه على أنه **تابع احتمال** ، أو على أنه نزوع إلى الوجود ؛ مع أنه القائم حقاً وصدقاً في ذات زوجه . أما النتائج فإنها متعينة بصورة حتمية ؛ فكل من الزوجين يُظهر الآخر ويَظهر به ،

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٦١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٩ .

وكل منهما مقدمة للآخر على مثاله قدراً بقدر حين ننظر إلى الآخر على أنه نتيجة لهذه المقدمة .

اللاعكوسة

يعبَّر عندنا عن اللاعكوسة بما يسمونه **مفهوم المخالفة** .

« إنَّ أي فعل رصدي هو بطبعه عملية لا عكوسة . ويمثل هذه العمليات اللاعكوسة حصراً يمكن ربط تشكيل نظرية الكم ، بشكل وثيق ، مع الحوادث في المكان وفي الزمان . وهذه اللاعكوسة هي أيضاً ـ عندما ندخلها في التمثيل الرياضي للحوادث ـ نتيجة لنقص في معرفة الراصد بجملة الجسيمات ، وهي بهذا المعنى ليست موضوعية تماماً »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنَّ اللاعكوسة ليست من طبيعة الشيء في ذاته ؛ لأن الشيء في ذاته يقوم على العكوسة ، أي على قيام عكسه في ذاته . فلو نظرت الشيء تثنيه من(ث ن ى) أي ترده وتعطف بعضه على بعض ؛ لوجدته نقيض الشيء تَنثوه من (ن ث ا) إذا بثثته في صورة الخبر إذا نثوته أي بثثته . وعلى هذا فكل من (ث ن ي) و (ن ث ا) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وقائمان على العكوسة ، أي أنَّ كلاًّ منهما عكس الآخر في المعنى وفي ترتيب الحروف ، وعلى هذا فإنك إذا نظرت إلى أي منهما على أنه مقدمة كان الآخر نتيجة محتومة ومقدورة بتقدير العزيز العليم سبحانه لهذه المقدمة .

ومع ذلك فإن هذه الحتمية لا تنفي نظرية الكم ، ذلك لأن النهاية قائمة في البداية في هذين الزوجين ، وقيام النهاية في البداية يحتم قيام كل منهما في الآخر ، ومع هذه الحتمية فإننا عاجزون كل العجز عن تعيين حيز كل من النهاية والبداية من الأخرى ؛ لأنه ليس إلى هذا التعيين من سبيل ، بحكم قيام كل من الزوجين (ن ث ا) و (ث ن ا) في الآخر .

وإن القول إنه بمثل هذه العمليات اللاعكوسة حصراً يمكن ربط تشكيل نظرية الكم بشكل وثيق . . الخ ـ إنما هو قول يقوم على أنّ اللاعكوسة قائمة في بنية أشياء هذا الوجود مع أنها غير قائمة ؛ لأن الوجود قائم على العكوسة . وأفضل من القول بأنها غير موضوعية تماماً ؛ القول بأنها غير موضوعية قطعاً .

الاقتراب من الحل النهائي لنظرية الكم

يقول (هايزنبرغ) :

« لقد تم الاقتراب من الحل النهائي بطريقتين مختلفتين ، تتلخص أولاهما بالدوران حول

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٦٧ .

القضية ، فبدلاً من السؤال : كيف يستطيع الإنسان ، في مخطط رياضي معلوم ، أن يعبّر عن وضع تجريبي قائم ؟ . . يجب طرح السؤال الآخر التالي : هل صحيح أنه لا يحدث في الطبيعة من المجريات التجريبيّة سوى تلك التي يمكن التعبير عنها بشكل رياضي ؟

إن اعتناق هذه الفرضية الثانية يؤدي في الواقع إلى تضييق حدود استعمال المفاهيم الفيزيائية التي كانت تؤلف أرضية الفيزياء التقليدية منذ (نيوتن) ؛ أي إنه سيكون بالإمكان مثلاً أن يتكلم عن موضع الإلكترون وعن سرعته كما في ميكانيكا نيوتن ، وأن يرصد ويقيس هذين المقدارين ، ولكنه لا يستطيع أن يعيّن في وقت واحد هذين المقدارين معاً بالدقة اللامتناهية التي يريد . وقد تبيَّن فعلاً أن حاصل ضرب الارتيابين في تعيين هذين المقدارين لا يمكن أن يقلَّ عن حاصل ثابت بلانك على كتلة الجسم .

ويمكن أن نجد علاقات مماثلة في ظروف تجريبيّة أخرى ، ويطلق عادة على هذه العلاقات اسم علاقات الارتياب ، أو مبدأ عدم التعيين . وهكذا نرى أن المفاهيم القديمة لم تعد تلائم الطبيعة إلا بشيء من قلة الدقة»[1] .

إذا نظرنا إلى الطريقة الأولى من خلال الزوجين (ث ن ا) و (ن ث ى) نجد أنّ أقل ما يقال عن التعبير الرياضي عما يحدث في الطبيعة من المجريات التجريبيّة أنه تعبير مفترض افتراضاً ، ولا يمثل هذه المجريات التجريبيّة . أما التعبير عما يحدث في الطبيعة إنما هو تعبير هذه الطبيعة بذاتها عما هي عليه في ذاتها بلسان حالها الفيزيائي ولسان مقالها الذي صدر عنها **فطرةً وسليقةً وطبعاً** ، والذي نقلته لنا أمهات كتب اللغة .

وأنت إذا نظرت مثلاً إلى ما تثنيه وترده بعطفك بعضه على بعض بعد أن كان منثوّاً قبل أن تثنيه وتعطفه ، وإلى أنَّ ما تثنوه ، أي تبثه ، كان مثنياً ومعطوفاً قبل ذلك ، ـ وإلا كان العمل لغواً ـ تبيَّن لك أن تعبير (ن ث ا) (ث ن ى) عن الواقع إنما هو تعبير فيزيائي اقتضته طبيعة كل من الصيغتين ؛ فالثاء في وقوعها آخراً دلت على تمادي المنثوِّ ، كما أنَّ وقوع النون آخراً دلّت على ردّ المنثوِّ وعطف بعضه على بعض تعبيراً فيزيائياً عن الواقع . واللغة هنا تعرب بذاتها عن ذاتها عما هو عليه الواقع في ذاته . وليست الرياضيات في شيء من هذا ؛ لأن الرموز المستعملة فيها ليس إلا مجرد افتراض .

وأما العجز عن تعيين اندفاع ومكان الإلكترون فقد تقدم أنه راجع إلى طبيعة بناء الشيء ـ أي شيء ـ القائم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، على نحو ما تقدم التعرض له .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٦٣ .

الطريقة الثانية لاقتراب نظرية الكم من الحل

يقول (هايزنبرغ) : « أما طريقة الاقتراب الثانية من الحل النهائي ، فتتمثل بإدخال مفهوم التتاميَّة الذي اقترحه (بور) . لقد ذكرنا أن (شرودنغر) كان قد وصف الذرة كجملة تتألف ، لا من نواة وإلكترونات ؛ بل من نواة و أمواج ماديّة جسيّميّة . إن صورة الأمواج المادية هذه لابد أن تكون حاوية على قسط من الحقيقة ، وعلى هذا الأساس اعتبر (بور) هاتين الصورتين - الصورة الجسيمية والصورة الموجية - متتامتين لواقع واحد . أي أنّ أيّاً من هذين المظهرين ليس سوى جزء غير كامل من الحقيقة ، وأنه يوجد بالضرورة حدود لاستخدام المفهوم الجسيمي تبدأ عندها حدود استخدام المفهوم الموجي ، وإنّ التغاضي عن هذه الحدود يقود إلى تناقضات لا خلاص معها ، أمّا احترام هذه الحدود ، التي يمكن التعبير عنها بعلاقات الارتياب ، فيؤدي إلى زوال هذه التناقضات »[1] .

والتعقيب على تتامية (بور) تعقيب متصلٌ بالتتامِّ بين الزوجين من كل شيء ، فكل منهما يتمِّم الآخر ويتمُّ به ، ويكمِّله ويَكمُلُ به ، ويُوجِدُهُ ويُوجَد به بتقدير العزيز العليم سبحانه .

وإننا إذ نقرن تتاميّة (بور) هذه بالتزاوج في كل شيء ونعرض لها مرة بعد أخرى ، فما ذاك إلّا لأنها تكشف لنا عن الصورتين الموجيَّة والجسيميّة المتتامتين على أنهما تمثلان شيئاً واحداً ؛ كما تمثل الحروف الواحدة كلًا من (نَ زًّ) التي تتجه إلى البعد عن الشيء في قوله : « نزَّ عني فلان » ابتعد ، وحروف الزَّنِّ من (زَ نَّ) التي تتجه إلى احتقان الشيء واحتباسه المناقض لابتعاده إذا نَزَّ مبتعداً ، كما في قولهم : « زَنَّ بوله » حَقَنَهُ وحَبَسَهُ . وواضح أنّ الشيء إذا نزَّ مبتعداً نقيض الشيء إذا احتقن محتبساً ، وعلى هذا فإنَّ كلًا من (ن ز) و (ز ن) متمم للآخر يوجَد بوجوده ويزول بزواله ؛ ولذا نجد - كما قال (بور) - أنَّ أياً من هذين المظهرين ، مظهر الصورة الموجية ومظهر الصورة الجسيمية ، جارياً على غرار الزوجين (زَ نَّ) و (نَ زًّ) ، فكل منهما غير كامل في ذاته .

والمشكلة عند (بور) وعند بعض الفيزيائين أنهم لا يزالون يتحاشون الوقوع في التناقض الذي يتمثل في استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد . وإنّ ما يتحاشى منه هؤلاء الفيزيائيون غريب وعجيب ، فكيف يمكن أن نتحاشى التناقض وكل لبنة من لبنات هذا الوجود التي لا تتناهى قائمة على التناقض بحكم قيامها من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر على غرار قيام كل من الصورتين الموجية والجسّيمية في الأخرى .

والأغرب من ذلك كله قول (هايزنبرغ) : « وإنه يوجد بالضرورة حدود لاستخدام المفهوم

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٦٣ - ٦٤ .

الجسيمي تبدأ عند حدود استخدام المفهوم الموجي » والغاية من قول (هايزنبرغ) هذا أن هذه الحدود إنما قامت من أجل الفصل بين الصورة الموجية والصورة الجسّيمية لئلاَّ يجتمع النقيضان في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

ويا ليت أصحاب نظرية الكم لم يتقيَّدوا بمبادىء الفكر عند (أرسطو) إلى الحد الذي يعرِّض نظرياتهم إلى أن تصبح نظريات خيالية أكثر منها واقعيَّة ، وإلاّ فأين هي الحدود المتخيلة بين الزوجين (ز ن) و (ن ز) ونحن نعلم علم اليقين ، بل ونحن نعلم حق اليقين أن نهاية (ز ن) هي بداية (ن ز) ، ونهاية (ن ز) هي بداية (ز ن) . . وأن نهاية كل من الصورتين الموجية والجسيمية هي بداية الأخرى ؟ .

ولو لم يكن الأمر كذلك لم تقم نظرية الكم التي لا تقوم إلاَّ على عدم التعيين ؛ أي إلا على عدم تعيين نهاية وبداية لكل من الزوجين تتميز بها عن الأخرى . . وعدم تعيين نهاية وبداية لكل من الصورتين الموجيّة والجسّيمية تميز كلاًّ منهما عن الأخرى ؛ بحيث تصبح الحدود واضحة بيّنةً بينهما ـ مستحيل ، وكيف تصبح هذه الحدود واضحة واحدة وقيام كل من الزوجين في كل شيء على عدم وضوحها ، بحكم قيام نهاية كل منهما في بداية الآخر ، وبحكم قيام نهاية وبداية كل من الصورتين الموجيَّة والجسّيمية في الأخرى ؟

لقد ضحَّت نظرية الكم بزوال الارتياب الذي تقوم عليه ، ولم تُضَحِّ بزوال التناقض الذي ليس إلى زواله من سبيل ، وهذا من الغريب جداً .

الشيء في ذاته والتعلم عند اليونان

إنّ الشيء في ذاته الذي تخرج من رحمه كل الفلسفات وكل العلوم ـ كما نكرر ذلك دائماً ـ إنما هو الشيء الذي يتألف من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ؛ كالثوَران من (ث ا ر) الذي يتجه إلى الهياج والانتشار ، ونقيضه الرّيث من (ر ا ث) الذي يتجه إلى الإبطاء من قولهم : « راث » إذا أبطأ . وعلى هذا فـ (ث ا ر) و (ر ا ث) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل منهما يقوم في الآخر قياماً لا فكاك له . . وهذا هو الشيء في ذاته .

وقد مر سابقاً أنّ اليونان تذهب إلى القول باستحالة التعلم ، فهم يقولون : « كيف يُتَعلّم ؟ فقالوا : إننا إما أن نعلم ما نبحث عنه أو لا نعلمه ، وفي كلتا الحالتين يستحيل التعلم . والسبب في الحالة الأولى هو أنه قد سبق لنا العلم ، والسبب في الحالة الأخرى أننا لا نعلم ما نبحث عنه ، فإذا وجدناه صدفةً واتفاقاً لم نستطع أن نعرف أهو ما نبحث عنه ؟ »[1] .

---

(١) « الديموقراطية والتربية » لـ (جون ديوي) ، ص ٧٩ .

وليس من باب إيجاد مخرج لمثل هذه المقولة التي صدرت عن اليونان ، فقد تقدم أنّا قلنا إنها تستند إلى **المعرفة المدخرة** ؛ أي أنّ المعرفة المدخرة في كل من (ر ا ث) و (ث ا ر) تتمثل في أننا نعرف أننا مقبلون على (ر ا ث) ونحن في (ث ا ر) ، وأننا مقبلون على (ث ا ر) ونحن في (ر ا ث) بحكم أنّ كلاً منهما مدخرة وقائمة في ذات الأخرى . وعلى هذا فإنّ التعلم ينتقل من كونه مستحيلاً عند اليونان إلى كونه معلوماً ضرورةً وبداهةً في الشيء في ذاته ؛ لولا أنه من غير السهل أن ننسب هذا التخريج إلى اليونان إذا كانوا يأخذون بمبادىء الفكر عند (أرسطو) التي تقوم على استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، غير أنه لا يمكن أن ننظر إلى اليونان على أنهم يمضون وراء (أرسطو) في هذا المجال لولا أنّ ما نجده من هيمنة وسلطان هذه المبادىء على حركة الفكر منذ أيام (أرسطو) إلى يومنا هذا يجعلنا نميل إلى أنهم ربما كانوا ماضين في إثره في منطقه المشهور .

ابن خلدون وطريقته في التعلم

أما ابن خلدون فيفرد فصلاً يحدثنا فيه عن طريقته في التعلم فيقول : « واعلم أيها المتعلم أني أتحفك بفائدةٍ في تعلمك ، فإن تلقيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة . وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها ؛ وذلك أنّ الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته ، وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ ، تارة يكون مبدأً للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب ، وتارة يكون مبدأً لعلم ما لم يكن حاصلاً **بأن يتوجه إلى المطلوب وقد تصوّر طرفيه ويروم نفيه أو إثباته ؛ فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحداً ، وينتقل إلى تحصيل آخر إن كان متعدداًويصير إلى الظفر بمطلوبه** . هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات . ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية ، تصنعه لتعلم سداده من خطئه ؛ لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً إلا أنه **قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتهما** من اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتاج ، فتعيّن المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض . فالمنطق إذن أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ، ومنطبق على صورة فعلها . ولكونه أمراً صناعياً استُغني عنه في الأكثر . ولذلك تجد كثيراً من فحول النُظّار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى ، فإنّ ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها ، فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه »[1] .

(١) « مقدمة ابن خلدون » ، ص ٤٧٠ .

والتعقيب على طريقة ابن خلدون في التعلم يتمثل في أن لكل شيء طرفين ، وأنّ المطلوب إنما **هو الوسط** الذي يجمع بينهما ، فإذا تصورناهما على ما هما عليه في واقعهما لا في ذلك الوسط الذي نطلب معرفته أسرع من لمح البصر ، فكيف ذلك ؟

لو رجعتَ إلى طرفي **الشيء في ذاته** من كل زوجين في كل شيء ونظرتَ إليهما من خلال الزوجين (ر ا ث) و (ث ا ر) اللذين هما الطرفان ـ للاح لك الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر ، فإنك بمجرد أن تنظر إلى أي من هذين الطرفين (ر ا ث) أو (ث ا ر) تعلم حق اليقين أنّ كلاً منهما تقوم في الأخرى أسرع من لمح البصر ، وأنّ الوسط ـ ليس (ر ا ث) ولا (ث ا ر) لأنهما طرفان ـ إنما هو قيام كل منهما في الأخرى ، وهذا الوسط هو **الشيء في ذاته** ؛ لأنه ليس في ذات (ث ا ر) إلا زوجها وقفاها ومقلوبها (ر ا ث) ، وليس في ذات (ر ا ث) إلا زوجها وقفاها ومقلوبها (ث ا ر) .

والسؤال : لِمَ كان الوسط هو ما نطلب معرفته من كل شيء نريد معرفته ؟

والجواب : إننا في كل معادلة فيزيائية أو كيميائية أو رياضية أو أية معادلة أخرى إنما نبحث عن **التوازن** الذي به قوام كل شيء في هذا الوجود . **والتوازن إنما هو توازن النقيض بنقيضه من كل شيء** . وليس إلى هذا التوازن من سبيل إلا بقيام النقيض في نقيضه حكماً أو تقديراً ، فالتوازن مثلاً إنما هو توازن كل منهما بالآخر لأنه لو لم يكن الثوَران من أجل الريث ، ولو لم تكن الحرب من أجل السلام ؛ لما كان للثوَران والرَّيث ولا للحرب والسلام من معنى .

وإذا كانت المعادلة ـ أية معادلة ـ إنما حَلُّها من وَضَعَ طرفيها متوازنين ، وليس الذي قام بالانتقال من مرحلة إلى أخرى من خطوات حلها ؛ فما ذاك إلا لأنّطرفي المعادلة بمجرد أن يوضعا متوازنين فيكفي أن تجمعهما في طرف واحد بعد أن تغير إشارة المنقول لتكون مناقضة لإشارة المنقول إليه ، ثم تضع الصفر في الجانب المقابل مشيراً بذلك إلى توازن الطرفين ، فتكون بذلك قد قمت بالحل بمجرد نقل أي من الطرفين إلى جانب الآخر .

الترابط بين النقيضين
وليس بين المتماثلين

ونعود إلى القول : إنّ الترابط لا يقوم إلا بين النقيضين من كل شيء . وهذا الترابط يقوم على قيام نهاية كل منهما في بداية الآخر ؛ على مثل قيام الثاء من نهاية (ر ا ث) في الثاء من بداية (ث ا ر) ، والراء من نهاية (ث ا ر) في الراء من بداية (ر ا ث) ؛ أي على قيام النقيض في نقيضه من كل زوجين في كل شيء .

لا وجود إلا للنهاية قائمة في البداية من كل شيء

ونعودِ إلى (بور) لنجد نهاية كل من الصورتين الموجيَّة والجسيميَّة قائمة في بداية الأخرى . ولئن كان لا وجود في الزوجين (ث ا ر) و (ر ا ث) إلا للنهاية من كل منهما قائمة في البداية من كل منهما ، فإنه لا وجود من كل من الصورتين الموجية والجسيمية إلا لنهاية كل منهما قائمة في بداية الأخرى . وهذه ناحية لابد من الانتباه إليها ؛ لأنها تفتح أمامنا الباب لفهمٍ أوسعَ وأبعدَ مدىً في مجال الذرة على وجه الخصوص ، وغيرها على وجه العموم .

الوصول إلى التوازن

وصول إلى الحل في كل شيء

ولما كان التوازن قائماً في الوسط من كل شيء على مثل قيامه في كل معادلة ـ أي معادلة ـ في صورة جواب لها ؛ فإنّ معرفة هذا الوسط تقوم على رؤية طرفي المعادلة كما هما عليه في واقعهما .

أشياء الوجود صدرت في صورة معادلات محلولة

ولما كانت أشياء الوجود قد صدرت وكل شيء منها صدر من طرفين ، أي من زوجين ، وكان كل من الزوجين قائماً في الآخر ضرورةً ، فإنّ أشياء الوجود بحكم قيام كل شيء منها من زوجين ، يقوم كل منهما في الآخر ؛ قد صدرت في صورة معادلات محلولة . ولا يزيد من يقول أنه كشف أو ابتدع سوى أنه نَبَّهَ الأنظار إلى أنه رأى معادلات الوجود على ما هي عليه في ذاتها ؛ أي أنه رأى الشيء على ما هو عليه في ذاته ، ثم راح يقيم معادلات جديدة على غرار معادلة الشيء في ذاته .

معادلة تتاميَّة (بور)

[الصورة الموجية = الصورة الجسيمية] .

ولما كانت كل من الصورتين قائمة في الأخرى بحكم قيام نهاية كل منهما في بداية الأخرى ؛ لَزِمَ أن تكون المعادلة هكذا :

[الصورة الموجية ـ الصورة الجسيمية = ٠] .

غير أنّ هذه المعادلة ليست على ما هي في واقعها ، فإذا أردنا لها أن تكون على ما هي عليه في واقعها فعلينا أن نتصورها كما نتصور (ث ا ر) التي تقوم (ر ا ث) في ذاتها في صورة مقلوب لها ، أو كما نتصور (ر ا ث) التي تقوم (ث ا ر) في ذاتها في صورة مقلوب لها .

مشكلة التعلم عند ابن خلدون

إن ابن خلدون يقيم طريقته هذه على رؤية طرفي ما نريد معرفته على ما هما عليه في واقعهما ، أي أن نقع على توازن الطرفين في المعادلة التي كما هما عليه من المعادلة التي نريد حلها ، وذلك كما يقول ابن خلدون : « بأن يتوجه إلى المطلوب وقد تصّور طرفيه ، ويروم نفيه أو إثباته ، فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر » .

وواضح أن الذي حلّ المعادلة ـ أية معادلة ـ إنما هو من تصّور طرفيها متوازنين كما هما عليه في واقعهما ، وليس ذلك الذي ينتقل في مراحل الحل من خطوة إلى خطوة إلى أن يصل إلى خطوة الحل الأخيرة . وعلى هذا فالصعوبة إنما هي في تصور الطرفين متوازنين كما هما عليه في واقعهما . وهذا التصور هو الذي يحتاج إلى أن نتعرف طريقة الوصول إليه ، وليس الوسط الذي يلوح أسرع من لمح البصر بعد أن نكون قد تصورنا الطرفين كما هما عليه في واقعهما .

طريقة الحل قائمة ماثلة في قيام الزوج في زوجه من كل شيء

إنه لّما كان كل من الزوجين في كل شيء مقدمةً للآخر من وجه ، ونتيجة له من وجه آخر ، فإننا نجد أنفسنا أمام الحلِ الذي قدمه لنا منهج بناء الوجود في كل شيء من أشيائه ؛ لأنه لو لم يكن الوجود قد صدر وكلٍّ من زوجيه في كل شيء يفسّر الآخر ويتفسّر به ؛ لظل وجوداً غامضا يستحيل علينا أن نتبينه .

وقد ظهرت الحاجة إلى تفسير كل من الزوجين بالآخر أكثر فأكثر عندما بدأت الذرة بالكشف عن بعض ما هي عليه في واقعها . وأنت إذا تساءلت مثلا : لِمَ كان كل من (ر ا ث) و (ث ا ر) نقيضاً لزوجه القائم في ذاته ؟؟ وإذا تعمقت هذا التساؤل أكثر وسألت : لم كانت (ث ا ر) مختومة براء التكرار ؟ وإذا علمت أنها ختمت بذلك لتعلن عن ذاتها بذاتها بأنها خُتمت بهذه الراء لترمز بتماديها إلى تمادي الثوران واستمراره حتى لا نحتاج في تعرفه إلى شيء من خارج ذاته .

وقل مثل ذلك في (ر ا ث) فقد خُتمت بالثاء المنجزة بالنسبة للراء ليتوازن كل من **الثوران والتريث** بالآخر ، وأنت إذا نظرت إلى كل من الصورتين الموجية والجسيمية في تنامية (بور)

وجدت التناقض بينهما إنما هو تناقض من أجل التوازن القائم على **القيد والإطلاق** ، على غرار القيد في الإبطاء في (ر ا ث) الشيء إذا أبطأ ، والإطلاق في (ث ا ر) الشيء إذا تمادى منطلقاًفي هيجانه .

عودة إلى أنّ دليل الشيء قائم في ذاته

ما أسهل أن تبحث عن دليل الشيء في الشيء ذاته ، وما أصعب أن تبحث عن دليله في غيره ، هذا إذا كان الشيء يمكن أن نتعرفه بدليل من خارجه !! وأنت إذا أردت أن تتعرف الصخرة مثلاً فإنّ عليك أن تتعرفها في ذاتها ، فإذا نظرت إلى القسوة في **التصخر** من (ص خ ر) ، وإلى اللين في **الترخص** من (ر خ ص) الذي هو مقلوب (ص خ ر) ؛ وجدت كلاًمن قسوة التصخر ولين الترخص يعرِّف الآخر ويتعرَّف به . وإذا سألت نفسك : أي حكمة وضعت **قسوة التصخر في لين الترخص** ليكون كلٌّ منهما دليلاًعلى الآخر ؟؟

فإذا علمت أنّ بناء كل لبنة من لبنات هذا الوجود التي لا تتناهى قائمة على هذا البناء ؛ فهل تحتاج بعد ذلك إلى من يقول لك : إنّ كمال الصنعة في كل شيء دليل قاطع على كمال صانعه . إنّ هذا البناء يجعلك مضطراً إلى أن ترى رموز الوجود في أصوات إنسانه التي صدرت فطرة وسليقة صورة لبناء هذا الوجود ، كما أنّرمز كل من (ص خ ر) و (ر خ ص) صورة مناقضة للأخرى تعلن لنا أنّ هذا الوجود مبني على التناقض الذي هو أسمى وأعلى وأروع وأبدع صور التلاؤم والانسجام .

إلغاء وظيفة اللغة في تفسير الوجود

إنّ النظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتفاهم يجردها من وظيفتها كمفسرةٍللوجود من جهة ، وإبعاد لها على أن تكشف لنا أنّ **الشيء في ذاته**قائم في كل شيء من أشياء هذا الوجود من جهة أخرى .

إنّ النظر إلى أنه ليس من صلة بين (ر ا ث) و(ث ا ر) ، أو بين (ر خ ص) و (ص خ ر) ، أو بين الزوج وزوجه من كل شيء ؛ يصرفنا عن الترابط القائم بين أشياء الوجود ، ذلك الترابط الذي يقوم عليه ، فلولا قيام كلٍّ من الزوجين من كل شيء لاستحال قيام هذا الوجود على المنهج الذي قام عليه . فلولا (ث ا ر) لما كانت (ر ا ث) ، ولولا (ر ا ث) لما كانت (ث ا ر) ، ولولا (ر خ ص) لما كانت (ص خ ر) ، ولولا (ص خ ر) لما كانت (ر خ ص) ؛ أي لولا أيّ من الزوجين من كل شيء لما كان الزوج الآخر .

ولولا الصورة الموجية من تنامية (بور) لما كانت الصورة الجسيمية ؛ لأنَّ كلًّا منهما تكمّل

الأخرى وتكمُلُ بها[1] ، والعكس بالعكس .

ولو أنّ اللغة كانت مجرد وسيلة للتفاهم ولم تكن رموزاً ترمز إلى ما ترمز إليه في الوجود الشاخص القائم الماثل وتدل عليه ؛ لا مجرد رمز له فقط ، وإنما هي صورة لمنهج الحركة ولدلالتها فيه . ولولا صلة الرمز الفيزيائي بمرموزه الذي يرمز له ويدل عليه في كل شيء لما كان هناك من رابط بين الصوت الفطري الذي صدر فطرة وسليقة وطبعاً ـ أيّ رابط من أيّ صائتٍ فطري في كل زمان من كل مكان ـ وبين مرموزه الذي يرمز له ويدل عليه إلا مجرد وضع هذا الصوت وضعاً . والوضع إنما هو مجرد اصطلاح لا علاقة بمد لوله من مثل تلك العلاقة بين (ص خ ر) و (رخ ص) ، أو (ر ا ث) و (ث ا ر) ومدلولاتها .

المنطق أمر صناعي

يقول ابن خلدون : « ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية » .

أي أنّ الطبيعة الفكرية النظرية هي الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه الصناعة المنطقية ، وقد تَبيَّن أنّ الطبيعة الفكرية تقوم على **الشيء في ذاته** ؛ أي تقوم على قيام كل من الزوجين النقيضين في الآخر من كل شيء ، ومن هنا نجد أنّ الصناعة المنطقية القائمة على مبادىء الفكر عند (أرسطو) من « ثبات الهوية » و «استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد » و « الثالث المرفوع » ؛ إنما هي صناعة قائمة على مبادىء لا تساوق ولا توافق ولا تطابق الطبيعة الفكرية النظرية . ولهذا فإنّ على المنطق الذي هو أمر صناعي نصنعه بأنفسنا أن يكون مساوقاً وموافقاً ومطابقاً لهذه الطبيعة الفكرية النظرية كما فطرها الله عز وجل عليه .

فحول النظار في الخليقة والصناعة المنطقية

يقول ابن خلدون : « ولكونه ـ ويريد المنطق ـ أمراً صناعياً استُغني عنه في الأكثر ، ولذلك تجد كثيراً من فحول النُظّار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق ، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله ، فإنّ ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيُفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطر الله عليه » .

---

(١) نعود إلى تكرار ما ذكره علماء الفيزياء من أنّ اكتشاف (بور) لهذه التتامية يعادل في قيمته العلمية اكتشاف (آينشتاين) لنظرية النسبية . ولهذا فإننا نكررها في كثير من الخطوات للعلاقة التي تجعل من هذه التتامية رباطاً بين الزوجين من كل شيء .

وواضح أنّ الطبيعة الفكرية هي الأساس ، وأنّ فحول النظار في الخليقة إذ يحصلون على المطلوب في العلوم فلأنهم يسيرون على المنهج الذي قامت عليه فطرتهم ، وهو المنهج نفسه الذي يسير عليه الوجود في الانتقال من حال إلى حال ، ولو أنهم ترَسَّموا في تفكيرهم ثبات الهوية واستحالة اجتماع النقيضين والثالث المرفوع ، لما وصلوا إلى المطلوب في العلوم ؛ لأنّهذه المبادىء تحول دون هذا الوصول .

السبب في أنّ الفطرة بوصلة هادية

يضحك الطفل ويبكي ، ويلتذ ويتألم ، ويسكن ويضطرب ، ويعبر في كل ذلك عما هو عليه في واقعه ، ولما صات الإنسان الفطري ضاحكاً أو باكياً ، ملتذاً أو متألماً ، ساكناً أو مضطرباً ؛ فإنّ صوته إنما هو كردّ فعل على الفعل الذي به . . فكان منه الضحك والبكاء ، والأصوات التي تشي بلذته وألمه ، وسكونه واضطرابه ، وتصفها ـ لما بين الفعل ورد الفعل من مطابقة إلا في الاتجاه .

والاعتماد على هذا إنما هو اعتماد على الضوابط التي حكمت حاله وهو يصوت ضاحكاً وباكياً ، ملتذاً ومتألماً ، ساكناً ومضطرباً ؛ وليس على غير هذه الضوابط .

وقد يذهب الفكر ببعضهم إلى القول : كيف تكون الأصوات الفطرية أساساً علمياً لنظريات العلم والفلسفة والصائتون بها ، لا يدرون شمالاً من يمين ، ولا أماماًمن وراء ؟

والجواب : هو أنّما صدر عنهم إنما يقوم على الضوابط المستخرجة من طبيعة وصفة تلك الأصوات التي صدرت كردّ فعل على الفعل الذي أثّر فيهم فصاتوا .

برتراند راسل وعلاقة اللغة بالواقع القائم

يقول برتراند راسل :

« أمامك ألفاظ وعبارات مكتوبة مقروءة أو مسموعة ، وسؤالنا الآن هو هذا : إلى أي حد يمكن استدلال حقيقة العالم الخارجي من هذه الألفاظ والعبارات ؟ أتكون اللغة مرآة للعالم الواقع أو لا تكون ؟

يلقي (راسل) على نفسه سؤالاً كهذا ثم يسرع إلى إثبات جوابه مُجمِلاً بأن هنالك ـ في رأيه ـ علاقة بين الطريقة التي تُبنى بها عباراتُ اللغة ، والطريقة التي بها تترابط حوادث العالم التي تشير إليها تلك العبارات . ثم يستطرد ليقول :

« إنّ العلاقة التصويرية القائمة بين ألفاظ اللغة وبين غيرها من حقائق الكون قد تناولها

معظم الفلاسفة فانقسموا إزاءها شيعاً ثلاث :

فلاسفة يستدلون خصائص العالم من خصائص اللغة ، وهؤلاء هم من بين الصف الأول من كبار الفلاسفة ؛ أمثال (بارمنيدس) و (أفلاطون) و (سبينوزا) و (هيجل) و (برادلي) .

وفلاسفة يرون أنّ المعرفة الإنسانية كلها محصورة في دائرة ما يعرفه الناس من ألفاظ وعبارات ، أعني أنهم لا يرون وسيلة ينفذون بها من خلال اللغة إلى حيث الحقيقة الخارجية التي تعبر عنها تلك اللغة ؛ ومن هؤلاء فريق (اللاسميين) وطائفة من رجال الوضعية المنطقية .

وطائفة ثالثة من الفلاسفة تذهب إلى أنّ ثمة جانباً من المعرفة يستحيل على اللغة أن تعبّر عنه ، ومع أنهم يقرون تراهم يحاولون استخدام هذه اللغة نفسها ليدلوا بها على تلك المعرفة ذاتها ؛ ومن هؤلاء جماعة المتصوفة و (برجسون) و (فتجنشتين) .

فأما هذه الطائفة الثالثة فيمكن أن نغض النظر عنها لما في موقفها من تناقض صريح . وأما الطائفة الثانية فليس من اليسير قبول وجهة نظرها لما تكتنفها من مشكلات ؛ أقل ما يذكر منها هو أنني أعلم عن عبارات اللغة نفسها حقائق ليست في ذاتها جزءاً من اللغة ، كأن أعرف مثلاً أي الألفاظ قد ورد في هذه العبارة ، وبأي ترتيب ورد ؟!

وأما الطائفة الأولى التي تعتقد أنّ من اللغة وتركيبها يمكن استدلال حقيقة العالم وطبيعته ؛ فهي التي تستحق النظر والتحليل ، ذلك أنّ (راسل) يعتقد ـ كما يعتقد أفراد هذه الطائفة من الفلاسفة ـ بأنّ اللغة ذات دلالة على حقيقة العالم الخارجي وطبيعته ، غير أنه يتخذ لنفسه من هذا الاتجاه موقفاً خاصاً به ، فمن أهم الأبحاث التي نشرها (راسل) فبسط فيها جانباً هاماً من جوانب فلسفته بحث نشره عام (١٩١٨ م) وأطلق عليه اسم « فلسفة الذرية المنطقية » حيث شرح وجهة نظره في التشابه الشديد القائم بين تركيب اللغة وتركيب العالم »[(١)] .

والتعقيب على شيء من هذه الفقرة يتمثل في أنه لو كانت الطائفة التي تستدل خصائص العالم من خصائص قد وقفت على بناء اللغة من خلال بناء بناء الشيء في ذاته المتمثل في قيام الزوج في زوجه المناقض له في كل شيء من أشياء هذا الوجود لانتهى إلينا منهم أكثر مما أنتهى . وإنّ عبقرية فلاسفة هذه الطائفة تتمثل في أنه قد تبين لهم أنهم يستطيعون أن يستدلوا خصائص العالم من خلال خصائص الألفاظ ؛ دون أن يتكشف لهم انّ الشيء في ذاته قائم في أساس كل كلمة كما هو قائم في أساس كل شيء آخر . وإنّ بحث (برتراند راسل) الذي أطلق عليه اسم « فلسفة الذرية المنطقية » يشير إلى أنه كشف عن شيء من العلاقة بين بناء اللغة وبناء العالم وبين

---

(١) « برتراند راسل » للدكتور زكي نجيب محمود ص ٦٣ .

خصائص الألفاظ وخصائص الوجود .

الكشف عن سر ذرة واحدة كشفٌ عن سر جميع الذرات والكشف عن سر كلمة واحدة كشف عن سر جميع الكلمات

لقد كان من الممكن أن نكتفي بكلمة واحدة نتخذها مثالاًلكل ما ورد ويرد في هذا البحث ، كما أنه من الممكن أن تُتَّخذ ذرةٌ واحدةٌ لتكون مثالاًلكل الذرات ولو اختلفت الذرات في عدد الأفلاك وعدد الجسيمات التي تطوف من حول النواة من ذرة لأخرى ، غير أننا آثرنا أن نورد أمثلة كثيرة نظراًلأنّ الكشف جديد بالنسبة للغة .

البنيوية تحل النزعة الذرية

وإذا أضفنا إلى هذه الفقرة المنقولة عن (راسل) ما قاله (ليفي شتراوس) ـ وقد عرضنا له سابقاً ـ :

« من أنه لابد لعلوم اللسان من أن تكون مثالاًيحتذى من جانب سائر العلوم الاجتماعية الأخرى ، ومدركاًفي الوقت نفسه أنه لابد للبنيوية من أن تجيء فتحلَّ النزعةَ الذرية خصوصاً بعد أن ثبتت خصوبةُ الفرض البنيوي في مجال فهم الكثير من المظاهر اللغوية والأنثروبولوجية » .

ولقد أصبح واضحاًمما تقدم من هذا البحث أنّ الكشف عن أعماق الحرف في الكلمة كشفٌ عن أعماق الجسيمات في الذرة .

بفضل الحدود التي تفرضها علاقات الارتياب نتجنب التناقض

يقول (هايزنبرغ) :

« إننا لا نحتاج للكلام عن الجسيمات بالمرة . ففي كثير من التجارب يكون من الأنسب أن نتكلم عن الأمواج الجسيمية ؛ مثلاًعن الأمواج الجسيمية المستقرة حول نواة الذرة . وهذا التوصيف سيناقض التوصيف الآخر إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الحدودَ التي تفرضها علاقات الارتياب والتي بفضلها نتجنب التناقض . واستعمال الأمواج الجسيمية مناسب عندما نعالج ـ مثلاً ـ موضوع الإشعاع الصادر عن الذرة ، فهذا الإشعاع يعطي في تواتره وشداته معلومات عن توزع الشحنة المهتزة في الذرة ، وهنا تكون الصورة الموجية أقرب إلى الصدق من الصورة الجسيمية ـ ولهذا يحبذ (بور) استخدام كلتا الصورتين ، وأسماهما « متتامتين » .

واستخدام إحدى الصورتين ينفي بالطبع استخدام الصورة الأخرى في الوقت ذاته ؛ **لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في وقت واحد جسيماً (أي كائناً محصوراً في حجم صغير) وموجة** (أي حقلافي حيز واسع) . وهكذا وباستعمال الصورتين مروراً من إحداهما إلى الأخرى ثم عودة إلى الأولى ، نأخذ في نهاية الأمر انطباعاًصحيحاًعن هذا الصنف العجيب من الواقع المختبىء في تجاربنا الذرية . وقد استخدم (بور) فكرة (التتامية) في أمكنة عديدة لتفسير (نظرية الكم) . فمعرفة مكان جسيمٍ ما تُتَمِّمُ معرفة سرعته أو اندفاعه ، فإذا علمنا أحدهما ـ المكان أو السرعة ـ بدقة كبيرة ، فلن نعرف الآخر بدقة كبيرة ، ومع ذلك لابد لنا من معرفة الاثنين كي نحيط علماً بالجسيم لأنّ التوصيف (المكاني ـ الزماني) للحوادث الذرية مُتَمِّمٌ لتوصيفها الحتمي . وتابع الاحتمال يخضع لمعادلة الحركة في ميكانيك (نيوتن) . وتعبير هذا التابع بمرور الزمن يتعيّن تماماً بالمعادلة الميكانيكية الكمومية ، ولكنه لا يتيح توصيفاً في المكان وفي الزمان . ومن جهة أخرى فإنّ عملية الرصد هي التي تحدد التوصيف في المكان والزمان ولكنها تفسد استمرارية تابع الاحتمال وذلك بتشويش معرفتنا بالجملة »[1] .

وفي التعقيب على هذه الفقرة نلاحظ أنها ابتعدت عن الواقع القائم الماثل الشاخص ابتعاداً في عدة نواحٍ :

١ ـ إنّ كلا الصورتين الموجية والجسيمية متماثلتان في أنّ نهاية كل منهما وبداية الأخرى ليست صورة موجية ولا صورة جسيمية ، **وإنما هي موجية وجسيمية في وقت واحدٍ معاً** ؛ لأنه لو لم تكن كذلك **لما حصل التتام بينهما**قطعاً ، بدليل أنك تنتقل من هذه **الثاء الواحدة** في نهاية (ر ا ث) إلى هذه **الثاء نفسها** من بداية (ث ا ر) ، وعلى هذا فهذه الثاء هي **نهاية وبداية في وقت واحد** . أي أنك تنتقل من **الشيء نفسه إلى الشيء نفسه** ، ولو لم يكن هذا الانتقال انتقالاً إلى شيء واحد مؤلف من نهاية الخطوة السابقة وبداية الخطوة اللاحقة لما حصل مثل هذا الانتقال .

غير أن الفقرة الآنفة الذكر تبين أن التوصيف سيناقض الآخر إذا لم نأخذ بعين الاعتبار **الحدود** التي تفرضها علاقات الارتياب والتي بفضلها نتجنب التناقض .

وإذا أخذنا هذه الفقرة على علاّتها فإنّ (نظرية الكم) التي تقوم على مبدأ الارتياب تزول من أساسها ؛ لأنه متى قامت الحدود الفاصلة التي تميز كلاًمن الصورتين الموجية والجسيمية عن الأخرى اتضحت حدود كل منهما وتميزت وزال الارتياب القائم على قيام نهاية كل منهما في بداية الأخرى .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٧٠ ـ ٧١ .

٢ ـ إنّ النهاية نقيض البداية وإنّ اجتناب التناقض يعني اجتناب قيام كل منهما في الأخرى بناء على أنهما نقيضان ، وهذا الاجتناب يمنع من التتام بين الصورتين الموجية والجسيمية . وكيف يمكن أن يكون هناك تتام وقد تميزت كل منهما من الأخرى بحد يفصل بينهما ؟ وكيف يمكن أن تتميز كل من (ر ا ث) و (ث ا ر) من الأخرى ووجودهما قائم على عدم التميز بحكم أنّ كلاًمنهما تقوم في الأخرى ؟

٣ ـ وكيف يمكن استخدام إحدى الصورتين مع أنّ استخدام إحداهما ينفي استخدام الأخرى . . . ومع أنّ كلاً منهما قائمة في الأخرى ، ونفي استخدام أي منهما نفي للأخرى ؛ لأنّ وجود كل منهما رهن بوجود الأخرى ، فوجود كل من (ث ا ر) و (ر ا ث) رهن بوجود الأخرى ، فإذا زالت أي منهما زالت الأخرى بزوالها ضرورةً وبداهةً ؟؟

٤ ـ وكيف نستعمل الصورتين الموجية والجسيمية فنمر من أحداهما إلى الأخرى ثم نعود إلى الأولى في تعاقب مستمر وقد حصل الانفصال بينهما وقامت الحدود التي يستحيل مع قيامها الانتقال من إحداهما إلى الأخرى دون تجاوز .

وكيف نمر من إحداهما إلى الأخرى إذا كان استخدام إحداهما ينفي استخدام الأخرى بالطبع ؟؟

وإذا نظرت إلى هذا التكلف المجافي والمخالف للواقع رأيته قائماً على الأخذ بمبادىء الفكر عند (أرسطو) وهي مبادىء ثبت عدم صحتها يقيناً ، وأنّ الأخذ بها يعارض كل ما حاول أصحاب (نظرية الكم) بناءه مع أنّ (نظرية الكم) هذه لها مكانها في عالم الفيزياء .

عودة إلى مصدر الارتياب في نظرية الكم

إنّ قول (هايزنبرغ) في الفقرة المتقدمة : « وهكذا وباستعمال الصورتين مروراً من إحداهما للأخرى ثم عودة إلى الأولى نأخذ في نهاية الأمر انطباعاً عجيباً عن هذا الصنف من الواقع المختبيء في تجاربنا الذرية » يشير بصورة غير واضحة تماماً ولو أنها تتضمن ضرورةً الانتقال من نهاية كل من الصورتين الموجية والجسيمية إلى بداية الأخرى ، وهذا ما يصفه (هايزنبرغ) **بالواقع المختبيء** . . فمن أين جاء هذا الواقع المختبيء ؟

لم يحدثنا (هايزنبرغ) أنه جاء من قيام نهاية كل من الصورتين في بداية الأخرى ، حيث اختبأت نهاية كل منهما في بداية الأخرى ، غير أنّ عبارة « **اختبأت** » غير واضحة ؛ لأنّ الأمر ليس أمر اختباء وإنما هو أمر بناء الوجود القائم على قيام نهاية وبداية كل من الزوجين ـ من كل زوجين في كل شيء ـ في الأخرى ، وليس أمر اختباء كما هو متبادر إلى الذهن من معنى الاختباء ، حيث أنّ بناء الزوجين من كل شيء يقوم على قيام الثاء من نهاية (ر ا ث) في الثاء

من بداية (ث ا ر) ، والراء من نهاية (ث ا ر) في الراء من بداية (ر ا ث) **ضرورةً وبداهةً** . وهذا يحتّم قيام كل من الزوجين (ر ا ث) و(ث ا ر) في الآخر .

الانتقال انتقالان حقيقي ومجازي

وهنا لابد من ملاحظة انتقالين :

أحدهما هو انتقال نهاية كل من الزوجين من كل شيء إلى بداية الزوج الآخر على مثل ما قدمنا في (ث ا ر) و(ر ا ث) .

والآخر هو انتقال الشيء من ذاته إلى ما هو قائم في ذاته ضرورةً وبداهةً . وهو الانتقال الذي وصفه (هايزنبرغ) آنفا : « وهكذا باستعمال الصورتين مروراً من إحداهما إلى الأخرى ثم عودة إلى الأولى ، نأخذ في نهاية الأمر انطباعاً صحيحاً عن هذا الصنف العجيب من الواقع المختبىء » بأنه **واقع مختبىء** نظراً لقيام النهاية في البداية ، وحدوث الانتقال من الشيء إلى ما هو قائم في ذاته . وإنّ من المستحيل رصد مكان الانتقال بالنظر إليه على أنه مكانان مع أنه **مكان واحد** ، كما أنّ من المستحيل رصد السرعة ؛ لأنّ الانتقال يحدث من الشيء إلى ما هو قائم في ذاته ، وهو انتقال فوق الزمان والمكان كما نكرر ذلك دائما .

والفيزيائيون لا يتحدثون عن الفرق الواضح بين **انتقال الشيء من ذاته إلى ما هو قائم في ذاته** وبين **انتقال كتلة كل من الصورتين** الموجيّة والجسيمية على اعتبار أنهما شيء واحد متتامّ . والفرق بين الانتقالين إنما هو فرق بين انتقال الشيء إلى ما هو قائم في ذاته كانتقال كل من (ث ا ر) و (ر ا ث) إلى الأخرى ، وانتقال كتلة كل من (ث ا ر) و (ر ا ث) معاً على اعتبار أنها شيء واحد يستحيل فصله . . وما أبعد الفرق بين هذين الانتقالين .

أمّا الانتقال الأول فإنه ذو سرعة لا تتناهى **ومكانه واحد هو الشيء وما هو قائم في ذاته** .

وأما الانتقال الآخر فهو انتقال الزوجين معاً على اعتبار أنهما شيء واحد يستحيل انفكاك أيّ منهما عن الآخر .

وهذا يمكن التمثيل له في تجوز كبير بأنّ لكل شيء انتقالاً حول ذاته كانتقال الأرض حول ذاتها ، وانتقالاً حول آخر كانتقال الأرض حول الشمس مثلاً . .

وإنّ عدم الوضوح بين الانتقال من كل من الصورتين الموجية والجسيمية إلى الأخرى ، وانتقال كل منهما كشيء واحد ؛ أحدث شيئاً من الارتباك في فهمنا لرصد سرعة ومكان كل من الانتقالين . .

فالانتقال من نهاية الخطوة السابقة إلى بداية الخطوة اللاحقة بين الزوجين من كل شيء

انتقالٌ سيظل بعيداً عن مدى كل رصد **سرعةً ومكاناً** ؛ لأنه ـ كما نكرر دائماً ـ انتقال فوق الزمان والمكان . أمّا الانتقال الآخر وهو انتقال كتلة كل من الزوجين كانتقال كل من الصورتين الموجية والجسيمية ففيه تفصيل .

ففي مثل هذا الانتقال يمكن رصد أحد المرصودين إمّا المكان وإما السرعة ، لأننا لو أردنا رصدهما معاً كأن نحاول رصد السرعة مثلاً فإنّ المكان بعد رصد السرعة يكون قد تحول . وإذا رصدنا السرعة فإنها بعد رصد المكان تكون قد تحولت .

هذه هي الصعوبة التي يواجهها الفيزيائيون في رصد كل من سرعة الانتقال ومكانه في انتقال الكتل . وقد يصلون في المستقبل إلى حل هذه المشكلة . أمّا رصد سرعة ومكان الانتقال من نهاية أي من الزوجين إلى بداية الآخر من كل شيء فأمر ليس إليه اليوم أو غداً وبأي وسيلة تقنية مهما كانت متطورة من سبيل .

نظرية الكم بين الانتقالين

ينظر أصحاب نظرية الكم إلى أنّ الارتياب ناشيء من العجز في أننا لا نستطيع رصد سرعة ومكان انتقال الكتل في وقت واحد . وقد قلنا إنّ الفيزيائيين ربما وجدوا في المستقبل طريقاً إلى رصدهما معاً في آن واحد .

على أنّ أصحاب هذه النظرية لم يلتفتوا إلى الانتقال من نهاية كل من الزوجين في كل شيء إلى بداية الآخر كالانتقال مثلاً من نهاية كل من الصورتين الموجية والجسيمية في تتامية (بور) إلى بداية الأخرى لا يرصد ، وهذا يدل على أنهم نظروا إلى الارتياب على أنه يتمثل في العجز عن رصد سرعة ومكان الانتقال في الكتل في مثل انتقال كل من الصورتين الموجية والجسيمية معاً بحكم أنهما شيء واحد من قسمين متتامين في حال انتقالهما من مكانها إلى مكان آخر ، وليس انتقال نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى الذي ليس إلى رصده من سبيل .

الارتياب ليس من الارتياب في شيء

إنّ الارتياب في انتقال نهاية كل من الصورتين الموجية والجسيمية من نهاية إحداهما إلى بداية الأخرى إنما هو ارتياب ناشيء عن طبيعة بناء الشيء . فهو على هذا ليس من الارتياب في شيء بحكم أنّ بناء الشيء قائم في طبيعته على قيام كل من الزوجين في الآخر . وواضح أنّ أصحاب نظرية الكم لا يلتفتون إلى مثل هذا الارتياب إذا جاز أن نصِفَهُ بأنّه ارتياب . .

وإننا إذ نكرر مثل هذه الفقرات فما ذاك إلاّ من أجل التمييز بين انتقال الشيء إلى ما هو قائم

في ذاته من أجل توضيح معنى الشيء في ذاته وانتقاله إلى خارجه الذي هو محل عناية أصحاب نظرية الكم .

طريق الحقيقة وطريق المجاز

إنّ طريق المعرفة هو طريق الشيء في ذاته ؛ أي طريق الانتقال من القَبِّ من (قَ بَّ) الذي يتجه إلى ضمور الشيء ودقته كما في قولهم : « قَبَّ قَبَاً » إذا دَقَّ خصره وضَمُرَ بطنه . . إلى زوجه ونقيضه البَقِّ من (بَ قَّ) الذي يتجه إلى تمادي الشيء المناقض لضموره وانقباضه في صورة من دَقَّ خصره وضَمُرَ بطنه إذا قَبَّ . . فإذا قرنتَ البق الذي يتجه إلى التمادي في صورة المرأة إذا بَقَّتْ وكثُرَ ولدها ، وصورتها إذا ضَمُر بطنها وانقبض عن الحمل والولادة ؛ وجدت كلاً من ضمور بطنها وانبقاقه وتماديه بكثرة الولد يتفسَّرُ بالقَبِّ تلقائياً دون الحاجة إلى شيء من الخارج .

ولو أعطيت طفلاً (بالوناً) منتفخاً فلا حاجة بك إلى أنْ تقول له : « إنَّ البالون منتفخ » . وإذا أعطيته له ضامراً فلا حاجة بك إلى أن تقول له : « إنَّه ضامر » ؛ لأنَّ كلًّا من الضمور والانتفاخ يفسِّر الآخر ويتفسَّر به ضرورةً وبداهةً .

وعلى هذا فطريق المعرفة الحقيقية هو طريقُ قَرْن كل من القَّبِّ من (ق ب) والبَقِّ من (ب ق) بالآخر . . ولكننا صُرفنا عن طريق الحقيقة إلى مجازاتها التي لا تتناهى .

فإذا كان لكل من القَبِّ والبَقِّ نقيض واحد حقيقةً هو مقلوبه وقفاه كما هي الحال بين (ق ب) و(ب ق) ، فإنّ لحقيقة كل منهما من النقائض المجازية ما لا يتناهى ، فتفسير (ق ب) بـ (ب قّ) مثلاً من خلال نقيضها في صورة المرأة إذا بَقَّت ، أي كثُر ولدها ؛ والسماء إذا بَقَّت ، أي أمطرت مطراً شديداً . . فإنّ كثرة الولد في « بقّت » مناقضة لضمور البطن عند عدم الحمل ، وإنّ المطر الشديد إذا بَقَّ مناقض لاحتباسه .

وكذلك تفسير (ب ق) مثلاً من خلال نقيضها في صورة المرأة إذا قَبَّ بطنها وضمُر ، والسماء إذا احتبس مطرها ؛ حيث أنّ ضمور البطن نقيض لانتفاخه بالحمل ، واحتباس المطر نقيض لانصبابه سحّاً وتسكابا .

وإنّ العدول عن التناقض الحقيقي بين (ق ب) و(ب ق) إلى التناقض المجازي بين الضمور والاتساع إنما هو خروج من ضيق الحقيقة الواحدة حيث لا نقيض حقيقةً لكلّ من (ب ق) و(ق ب) إلاّ الأخرى ؛ أما نقائضها المجازية فلا تتناهى . غير أنّ الحقيقة تظلّ الأساس لكل هذه المجازات التي تقوم عليها بحكم أنها تصدر عنها وترتدّ إليها بوجه من وجوه الشّبه كما هو معروف .

وإننا إذ نكرر في مثل هذه المناسبات قول المعري :

لا تقيّد عليَّ لفظي فإني   مثل غيري تكلّمي بالمجاز

وقوله :

نقول على المجاز وقد علمنا   بأنّ الأمر ليس كما نقول

فما ذاك إلاَّ لأننا **أصحاب مجاز** . . والمجاز هو الطريق لتباري الأقلام في اصطناع الأساليب واختيار ما هو أقرب وأمسُّ رَحِماً بالحقيقة وجموحٍ في الخيال ليذهب في هذه المجازات كل مذهب .

والسبب في إيراد هذه الفقرة التي تبدو وكأنها مُقحمةٌ هنا إقحاماً هو أنّ الانتقال الحقيقي إنما هو الانتقال من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر في كل زوجين من كلّ شيء . أمّا الانتقال المجازي فهو انتقال كتلة كل من الزوجين من حيّزهما إلى حيّز آخر . وهذا الانتقال الذي وصفناه بأنه انتقال مجازي إنما هو ثمرة ونتيجة للانتقال الحقيقي من النهاية إلى البداية في كلّ شيء .

ولعلّ ذلك كان السبب من وراء التفات أصحاب نظرية الكم إلى الانتقال المجازي المتمثل في انتقال الصورتين الموجية والجسيمية معاً من حيّزهما إلى حيّز آخر **سرعةً ومكاناً** ، وعدم التفاتهم إلى الانتقال الحقيقي الذي ذكرناه آنفاً ؛ لأننا كما قال المعري أصحاب مجاز .

ومع ذلك فإنّ الانتقال الحقيقي يظلّ بالنسبة إلى مكانه الواحد وسرعته التي لا تتناهى الثابت الثالث(١) الذي تسعى نظرية الكم إلى الوصول إليه ؛ لأنّ المتحول ـ كل متحول ـ لا يُعرف إلاَّ بالثابت الذي يقوم في ذاته ، كما أنّ الثابت لا يُعرف إلاَّ بالمتحول ، الذي يتحول فيه .

ولّما كانت المجازات لا تقوم بذاتها ولا بدّ لها من حقيقة تصدر عنها وترتدّ إليها ، فإنّ انصرافنا عنها إلى مجازاتها يجعل هذه المجازات عدماً إنْ لم نُقمها على الحقيقة التي تصدر عنها وترتدّ إليها . وهذا يعني شيئاً هاماً جداً جداً . . هو أنّ وقوفنا عند الانتقال المجازي المتمثل في انتقال الكتل ككتلة كل من الصورتين الموجية والجسيمية دون الوقوف عند انتقال نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى إنما هو وقوفٌ قاصر . وربما كان (هايزنبرغ) قد أشار إليه بقوله الذي تقدمت الإشارة إليه : « وهكذا وباستعمال الصورتين مروراً من إحداهما إلى الأخرى ثم عودة إلى الأولى ، نأخذ في نهاية الأمر انطباعاً صحيحاً عن هذا الصنف العجيب من **الواقع المختبىء** في

---

(١) نقول الثابت الثالث تجوّزاً ، لأنه في الحقيقة يشتمل على الثوابت الثلاثةالتي تتطلبها نظرية الكمّ ، كما سنعرض له إن شاء الله تعالى .

تجاربنا الذرية » ومع أنه ربما كان يشير إلى هذا الواقع المختبىء في التجارب الذرية ، فإنّ (بور) يُحبّذ استخدام الصورتين ، ووصفهما بـ « متتامّتين » . أمّا (هايزنبرغ) فإنه يتحاشى استخدامهما معاً في آنٍ واحد ؛ إذْ يقول : « واستخدام إحدى الصورتين ينفي بالطبع استخدام الصورة الأخرى في الوقت ذاته ؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في وقت واحد جسيماً (أي كائناً محصوراً في حجم صغير) وموجةً (أي حقلاً ممتداً في حيّز واسع) . . . » ثم يعود إلى ذكر استعمال الصورتين مروراً من إحداهما ثم عودة إلى الأولى . . . وهذا يدلّ على عدم وضوح الصورة عنده .

ولئن كنا قد عرضنا لذلك فيما تقدم فإن السبب في العودة إلى ما عرضنا له من أجل أنه بالرغم من التناقض الذي يقع فيه (هايزنبرغ) في أنه وإنْ مَنَعَ استعمال الصورتين في وقت واحد ، فإنه يذكر أن (بور) يُحبِّذ استعمالهما معاً في وقت واحد ، وعليه فنحن نواجه استخدامهما معاً عند (بور) ، وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه ، كما نواجه عدم استخدامهما معاً في آنٍ واحد ، وهو هو الذي ليس له ما يعضده ؛ لأنّ قيام كل من النهاية في البداية في كل منهما يحتم استعمالهما معاً في آنٍ واحد . غير أنّ (هايزنبرغ) يأبى إلّا التمسك بأنّ النقيضين لا يجتمعان في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، وكأن مبادىء (أرسطو) معصومة من الخطأ فلا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها .

لا يمكن أن نغض عن واقع أن العلوم التجريبية يدرسها البشر

« لقد كنا لفتنا النظر إلى أننا في تفسير (كوبنهاغن) يمكننا فعلًا من إجراء محاكمات دون أن نذكر أنفسنا كأفراد ، لكن لا يمكننا أن نغض عن واقع أنّ العلوم التجريبية يدرسها البشر ، فهي لا تكتفي بوصف الطبيعة وشرحها لأننا جزء من التفاعل بيننا وبين الطبيعة ، وهي تُظهر صفات الطبيعة كما تبدو من خلال طريقتنا في استكشافها . وهذه إمكانية لم يكن باستطاعة (ديكارت) أن يفكر فيها ، ولكنها تجعل من المستحيل علينا أن نفصل فصلًا قاطعاً بين العالم والأنا »(١) .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنه إذا كانت العلوم التجريبية يدرسها البشر فإننا إذا اتخذنا من أيّ لبنة من اللبنات القائمة في بناء هذا الوجود مثالاً لنتعرف من خلالها واقع اللبنات الأخرى فإننا نكون كمن اتخذ من أيّ ذرة من الذرات مثالا للتعرف من خلال بنائها على بناء

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٠٦ .

جميع الذرات . وإذا كانت أيّ لبنة مقدّرا لها أن يقوم بناؤها على مثل ما قام عليه بناء الشيء في ذاته ، وإذا كان الشيء في ذاته قائما من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ؛ فإننا قد وجدنا هذا الشيء في ذاته قد تمّ بناؤه وإنشاؤه ، أو قل قد تمّ خلقه ، قبل أن تكون لنا أية تجربة ، أو قل قبل وجود الإنسان نفسه .

لقد مرّ أنّ (بتروبتسكي) يقول تحت بند رابعاً :

« لا يسير هذا العلم ـ ويريد العلم الذي قامت عليه الفلسفة البنيوية ـ على نهج تجريبي انطلاقا من وقائع ملاحظة ؛ بل يسير على نهج منطقي استنباطي انطلاقا من نموذج قد تمّ تركيبه أو إنشاؤه مما يسمح له بالوصول إلى قوانين عامة » .

وهذا يشير إلى أننا في وجود لا يحتاج إلى أن نجربه لنقف على صحة المنهج الذي قام عليه ، وإنما علينا أن نتعرف طبيعة وصفة هذا المنهج كما هو عليه في واقعه . أمّا التجارب المعروفة فليست من أجل معرفة صدق المنهج أو عدم صدقه ، وإنما هي تجارب من أجل تسخير هذا المنهج فيما نريد أن نسخره له .

ولئن كانت التجارب من هذه الناحية ذات أهمية بالغة ، ولها مكانها في دنيا العلم والمعرفة فإننا بعد أن نقف على الشيء في ذاته علينا أن نتخذ منه (البوصلة) الهادية في كل مسار نريد السير فيه .

وهُدى هذه البوصلة يتمثل في أننا حين نكون في النور من (ن ا ر) مثلاً الذي يتجه إلى الوضوح والإشراق والالتماع ، نعلم أننا مقبلون على الرّين من (ر ا ن) الذي يتجه إلى عدم وضوح الشيء الذي ران عليه الطَبَعُ وعَلَتْهُ طبقة من الصدأ أخفت معالمه ، وذهبت بوضوحه وإشراقه .

وإنّ علينا ونحن في أحد الزوجْين النقيضين أن نعلم أننا مقبلون على الزوج الآخر المناقض له والذي يتمثل في الخطوة التي نواجهها ونحن ما نزال في الخطوة السابقة عليها ، مما يجعلنا نشعر بالترابط القائم بين أشياء الوجود ، وأنّ كل مقدمة تقتضي ضرورة وبداهة الوصول إلى النتيجة التي هي نهاية حتمية لها ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكنّا نحيا في وجود لا ترابط فيه بين أشيائه .

فليست الغاية من التجارب الكشف عن الترابط في وجودٍ قائم على الترابط ، وإنما الغاية اتخاذ هذا الترابط سبيلاً لتسخيره فيما نريد تسخيره له . وتسخير الترابط القائم بين كل زوجين من كل شيء هو مجال التسخير ، وهو مجال القيام بكل أنواع التجارب لإنجاح هذا التسخير . ولئن كان إعراب الشيء بذاته عن ذاته عما هو عليه في ذاته يلغي ذلك الفاصل بيننا وبين العالم الذي نعيش فيه ، فإن هذا الإعراب يحمل في ذاته بؤرة اليقين التي تجعلنا مطمئنين إلى كل

ما نقيمه عليها .

لقد ظلّ **الشيء في ذاته** مجهولاً إلى يوم الناس هذا مع أننا نستعمله ونقيم كلّ أمورنا عليه ، ونحن نسأل عنه ونبحث عن صفاته وكأنه المجهول الذي ليس إلى معرفته من سبيل وهو أوضح شيء في هذا الوجود ، وهل هناك أحد إذا عرضْتَ عليه الزوجين (ر ا ن) و (ن ا ر) لا يقول لك إنهما متماثلان في كل شيء ومتعاكسان في الوجهة وأنه إذا كان أحدهما وجهاً كان الآخر قفا ومقلوباً لهذا الوجه ؟ . . . ذلك هو الشيء في ذاته الذي يلغي الحواجز بيننا وبين الوجود الذي نقوم فيه .

الصيغة الرياضية تقوم على التناقض

إن البُعْد عن التناقض شُغْلُ الباحثين الشاغل ، يقول(هايزنبرغ) :

« وعموماً فإنّ المثنوية بين التصنيفين المختلفين للواقع الواحد يشكّل صعوبةً لعلمنا أنّ الصيغة الرياضية للنظرية خالية من التناقضات »[1] .

إن المثنوية التي يتحدث عنها (هايزنبرغ) هي المثنوية القائمة بين الصورتين الموجية والجسيمية في تتاميّة (بور) التي لا نكاد نخرج من الإشارة لها في حديثنا عن (نظرية الكم) إلاّ لنعود إليها .

إنّ (هايزنبرغ) يقول بالاختلاف بين الصورتين ولكنه يتحاشى أن يسمي هذا تناقضاً تمسكاً بمبادىء الفكر عند (أرسطو) ، على نحو ما عرضنا له سابقا وفي مواضع متعددة . ولو أنه قال إنّ الصيغة الرياضية كتتاميّة(بور) تقوم على التناقض لتجاوز عقبةً كأداء لا تقوم في طريق نظرية الكمّ وحدها ، وإنما في طريق العلم والفلسفة بخاصة ، وفي طريق بناء الوجود بعامة .

إنّ اصطلاح أنّ الرقم **واحد** مساوٍ لكل واحد ، والاثنان مساوٍ لكل اثنين ، والثلاثة مساوٍ لكل ثلاثة . . . ، وهكذا إلى التسعة ، كما أنّ الصفر مساوٍ لكل صفر ؛ إنما هو مجرد اصطلاح لا أكثر ولا أقل . وقد تقدم أنك في المعادلة البسيطة [٤ = ٤] تتصور أنّ الأربعة مماثلة لكل أربعة في عالم لا وجود فيه للأمثال في كل ما صدر فطرةً وسليقةً وطبعاً ؛ بدليل أنّ الشيء **لا يوجد إلاّ ونقيضه قائم في ذاته** . وأنت حين تريد أن تجمع بين الأربعتين في طرف واحد مضطرّ إلى أن تناقض بينهما ؛ لأنّ الأربعتين لا تقومان في واحد **إلاّ إذا تناقضتا** . وهذا قد تقدم بحثه .

وفي مثنوية (بور) يستحيل أن تقوم أي من الصورتين إلاّ إذا كانت مناقضة للأخرى . وقد

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٧١ .

تقدم أنّ التناقض إنما هو تناقض في الوجهة فقط ، وفيما عداها فالمتناقضان متماثلان في كل شيء . وليس قيام الأمثال في الرياضيات إلّا وسيلة للعلم وليست علماً .

الاختلاف بين الصورتين الموجيّة والجسيميّة اختلافُ في الوجهة فقط

وسوف تكشف التجارب عن أنّ الصورتين الموجية والجسيمية متماثلتان في كل شيء ومختلفتان في الوجهة فقط . ولهذا وجدنا من يُصرّ على وصف ما في قلب الذرّة بأنه موجات فحسب ، وهذا هو الألصق بطبيعة بناء الوجود . ولهذا وجدنا (هايزنبرغ) يقول : « والواقع أننا لا نحتاج للكلام عن الجسيمات بالمرة ، ففي كثير من التجارب يكون من الأنسب أن نتكلم عن الأمواج الجسيمية ، مثلا ، من الأمواج الجسيمية المستقرة حول نواة الذرة »[1] .

والتحدث عن الأمواج ألصق بطبيعة بناء الوجود .

حركة الانتقال من الزوج إلى الزوج مزيج منهما معا

والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ الموجود من الشيء في ذاته إنما هو نهاية أحد الزوجين وبداية الزوج الآخر . وإذا كان الموجود إنما هو النهاية قائمة في البداية ، أي أنّ الموجود من الزوجين (ر ا ن) و (ن ا ر) إنما هو نون (ر ا ن) قائمة في نون (ن ا ر) ، وفي راء (ن ا ر) قائمة في راء (ر ا ن) . فإن نهاية كل من الزوجين وبداية الآخر هي كل ما هو موجود منهما ؛ إذ الموجود منهما إنما هو نهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر ، وليس شيئاً غير ذلك .

وعلى هذا فإنّ الموجود من (تتاميّة بور) إنما هو نهاية كل من الصورتين الموجية والجسيمية قائمة في بداية الأخرى ليس غير . ولما كانت النهاية في كل منهما هي عين البداية ، ولا وجود إلّا للنهاية قائمة في البداية من كل منهما ؛ فهذا يقضي بأن كلاً من الصورتين مماثلة للأخرى في كل شيء ومناقضة لها في الاتجاه ، أي أنّ التناقض إنما هو تناقض بين **النهاية والبداية** ليس غير ، كالتناقض نفسه بين الأربعتين اللتين تتناقضان في الإشارة فقط عند اجتماعهما في طرف واحد .

الانتقال من الزوج إلى زوجه في كل شيء انتقال يقوم على التناقض

ونعود إلى التذكير بأنّ انتقال قطرة الماء من الميوعة إلى التبخّر ليس انتقالا فجائياً من الميوعة

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٧٠ .

إلى التبخر ، وإنما هو انتقال إلى حالة ليست ميوعة فقط ولا تبخراً فقط ، وإنما هي حالة من الميوعة والتبخر في وقت واحد ، وذلك من أجل أن تكون كل خطوة من خطوات الحركة من أيّ متحرك متوازنة في ذاتها توازناً يقوم على قيام النقيض في نقيضه ؛ أي على نهاية الخطوة السابقة في بداية الخطوة اللاحقة ضرورةً وبداهة .

السبب في قيام الشيء من زوجين كل منهما يقوم في الآخر

إن قيام الزوجين : النور من (ن ا ر) ، والرَّيْن من (ر ا ن) إنما هو قيام من أجل أن نعلم أنّ الوجود قد صدر مُفَسَّراً وأنّ معرفة السابق تؤدي إلى معرفة اللاحق ، وأنّ المقدمة تقود إلى نتيجتها المترتبة عليها ، وإلاّ فما السبب في أنّ قيام كل من (ر ا ن) و(ن ا ر) كان مقدوراً وواقعاً ضرورةً ، ومدركاً بداهةً ؟

هذا ما يجعلنا ندرك السبب في العبارة المشهورة : « لا علم إلاَّ بالكليات » . والعلم بالكليات قائم على التعميم الذي يجعلنا ننظر إلى **الشيء في ذاته**على أنه أساس المعرفة في هذا العالم . وقد استعمله العالم أساساً للمعرفةِ ـ ولو أنه لم يعرفه المعرفة المستوفاة .

ماذا يحدث حقيقة في ظاهرة ذرَّية

إن الوقوف عند أحد الزوجين من كل شيء كأنْ نقف مثلاً عند (ن ا ر) مؤكدين أنه ليس هناك من وجود إلَّا لـ (ن ا ر) هذه التي نواجهها . فإذا كانت (ن ا ر) هذه ليست (ن ا ر) وحدها وإنما هي قائمة في (ر ا ن) ، وكانت متحركة دائما ومنطلقة من ذاتها إلى (ر ا ن) القائمة في ذاتها ، و(ر ا ن) هذه متحركة بدورها ومنطلقة إلى (ن ا ر) القائمة في ذاتها في تعاقب مستمر من إحداهما إلى الأخرى وفي سرعة لا تتناهى . ونحن نعلم أنها سرعة تقوم في **مكان واحد** ، وهذا المكان الواحد **هو النهاية قائمةٌ في البداية** ، فكيف يمكن أن نعلم ما يحدث إذاوقفنا عند (ن ا ر) وحدها ، أو عند (ر ا ن) وحدها ، دون أن نقف على **الشيء في ذاته** ؛ أي دون أن نقف على أنّ كلاًّ منهما قائمة في الأخرى ، أي دون أن نعرف أنّ كلاًّ منهما **قائمة في نقيضها**في ذاتها .

يقول (هايزنبرغ) :

« ولكن صعوبة حقيقية تنشأ عندما يُطرح السؤال المعروف : ماذا يحدث **حقيقةً** في ظاهرة ذريّة ؟ لقد قلنا إنّ آلية الرصد ونتائجه يمكن التعبير عنها بكلمات المفاهيم التقليدية . ولكن ما نجنيه من عمليات الرصد هو **تابعُ احتمال** ؛ أي عبارة تجمع بين الإمكانيات ؛ أي

النزوعات ، مع بيان مدى معرفتنا بالوقائع . وبذلك لا نستطيع أن نجعل نتيجة الرصد موضوعيةً تماماً ، فلا يمكننا أن نصف **ما يحدث** بين عمليتي رصد متواليتين . فكأننا أدخلنا شيئاً من **الذاتية** اللاموضوعية في النظرية ، وكأننا نقول : إنّ الذي يحدث يتوقّف على طريقتنا في رصده ؛ أي على واقع أننا نرصده »[1] .

إن (هايزنبرغ) نظر إلى ما يقوم في ذات الشيء واصفاً إياه بأنه **تابع احتمال** أو **نزوع إلى الوجود** ، والحق أن كلاً من (ن ا ر) و (ر ا ن) تابعة للأخرى ولكنها ليست **تابع احتمال** ، كما أنها ليست **نزوعاً إلى الوجود** ؛لأن كلاً من (ن ا ر) و (ر ا ن) موجودة حقاًوصدقاًفي ذات الأخرى ، وكلاً منهما من هذه الجهة **تابعة للأخرى** ، وكلاً منها **تحرك الأخرى وتتحرك** بها ؛ بل إنّ كلاً منهما هي كل شيء بالنسبة إلى الأخرى[2] .

إن الرصد هنا شيء ـ وإن كان بالغ الأهمية فإنه لا يؤرخ للشيء المرصود كما يؤرخه إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته ـ وإن إعراب الشيء عن ذاته بذاته شيء آخر .

إن كل من (ر ا ن) و (ن ا ر) تعربان في انتقال كل منها إلى الأخرى عن أنّ ما يحدث في ذاتها ليس إلى رصده من سبيل . وعلينا أن ننظر إلى إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته على أنه إعراب صادق وكاشف عما هو واقع وقائم حقاً وصدقاً ؛ لأنه إعراب بلسان الحال من جهة وبلسان المقال الذي نقلتْه لنا أمهات كتب اللغة من جهة أخرى .

اتحاد الذاتية والموضوعية
في إعراب الشيء عن ذاته

في إعراب الشيء عن ذاته بذاته قد اتحدت الذاتية والموضوعية ولم تبق هناك ذاتية مستقلة عن الموضوعية ، ولا موضوعية مستقلة عن الذاتية ، فالزوجان (ر ا ن) و (ن ا ر) هما ذات واحدة قائمة من زوجين يُعْرِب بهما الإنسان من جهة عن التلاحم القائم بين النور والرَّيْن ، كما تُعرب كل منهما بذاتها على أنها موضوع مستقل بذاته عن الصائت به ، وذلك من خلال فيزيائية حروفها . وعلى هذا فلم تبق هناك ذات مستقلة عن الموضوع ، ولا موضوع مستقل عن الذات .

فأنت إذا أردت أن تدرس الزوجيْن كموضوع فإنك تجد طبيعة فيزيائيتهما تُعرب عما هما عليه بصورة مستقلة عن الصائت ، كما أنك إذا أردت أن تدرس ذاتهما على أنها ذات ؛ تبينّ لك أن

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٢) إنّ القارىء سوف يملّ من ترداد مثل هذه الصيغ غير أنها بعد أن تُعرف لا يرددها الباحثون .

هذه الذات إنما هي إعرابٌ لإنسان يُعرب من خلالها عن التعاقب بين الرَّيْن والنور كثابتين بالنسبة لحروفهما ، ومتغيرين بالنسبة لمضمونهما من حالٍ إلى حال في كل حال . فإذا استنار الشيء ذهب عنه الرين والطَّبَع والصدأ ، وإذا (ر ا ن) زال عنه إشراقه والتماعه . . كما أنهما يتعاقبان كما يتعاقب الليل والنهار .

وعلى هذا **فالصائت الفطري** هو ذاتٌ في ذاته ، وهو موضوعٌ **في صوته المتمثل في نطقه** ، الذي مثَّلْنا له هنا بـ(ر ا ن) و (ن ا ر) ، فهو ذاتٌ ناطقة بالنسبة إلى هذا النطق المتمثل في هاتين الصيغتين . وهو موضوع بحكم أننا ندرس صوته على أنه **حادثة فيزيائية** نتعامل معها ـ من خلال طبيعتها وصفات حروفها ـ على أنها مستقلة عن الذات التي تنطق بها . ذلك لأننا ندرس هذين الحرفين اللذين تتألف منهما كل من (ن ا ر) و (ر ا ن) على أنهما حركة فيزيائية صرفة ، دون أن تكون لهما أية علاقة بالصائت[1] .

أما من يدرسون اللغة على أنها وسيلة للتفاهم فقد عزلوا اللغة الفطرية عن وظيفتها في تفسير العالم . ويمكن القول : إنّ كلاًمن النقيضين ذاتٌ في ذاته ، وموضوعٌ لنقيضه القائم في ذاته .

الواقعية العقيدية عند آينشتاين ونظرية الكم

عندما انتقد آينشتاين (نظرية الكم) في (كوبنهاغن) إنما فعل ذلك انطلاقاًمن أساس الواقعية العقيدية ، وهو موقف جد طبيعي . فكل شخص علمي ممارس للبحوث يعتقد أنه يحاول اكتشاف شيء موضوعي حقاً ، وعندما يؤكد شيئاً ما لا يجب أن يبدو هذا الشيء متوقفاًعلى الظروف التي تمكن من التحقق منه . والواقع الذي يتجلى في قدرتنا على شرح الطبيعة بوساطة قوانين رياضية بسيطة يقول لنا ـ في علم الفيزياء خصوصاً ـ إننا قد أصبحنا على تماس مع صفة أصيلة للواقع ، وليس مع شيء اخترعناه بأنفسنا بأي معنى كان هذا الاختراع . تلك هي العقيدة التي كانت في ذهن (آينشتاين) عندما اتخذ الواقعية العقيدية أساساً لعلوم الطبيعة .

لكن (نظرية الكم) هي بحدّذاتها نموذج لإمكانية شرح الطبيعة بوساطة دساتير رياضية بسيطة دون استخدام الواقعية العقيدية . وقد لا تبدو هذه الدساتير بسيطة عندما نقارنها بميكانيك (نيوتن) . . ولكن عندما نفكر بالتشعب الواسع للظواهر التي يجب شرحها ـ كالطيوف الخيطية للذرات المعقدة مثلاً ـ ندرك أنّ الصياغة الرياضية لنظرية الكم بسيطةٌ إذا

---

(١) نحن هنا ـ كما هي الحال في جميع هذا الكتاب ـ لا ندرس اللغة على أنها وسيلة للتفاهم ، وإنما ندرسها على أنها انفعال للصائت بفعل أثّر فيه فصات . وهذا يعني أنّ العلاقة بين صوت الصائت البدائي كانفعال ، وبين الفعل الذي أثّر فيه فصات إنما هي العلاقة بين الفعل وردّ الفعل سواء بسواء .

قيست بهذا التشعب . فعلوم الطبيعة هي ، في الواقع ، ممكنة دون الانطلاق من الواقعيّة العقيديّة . والواقعية الميتافيزيائية تذهب إلى أبعد من الواقعية العقيدية وتصرح أنّ « الأشياء موجودة بحد ذاتها » . وهذا بالفعل ما كان يحاول (ديكارت) إثباته بحجة أنّ « الله لا يمكن أن يخدعنا » . فالقول بأنّ الأشياء توجد بحدّ ذاتها يختلف عن مقولة الواقعية العقيدية ؛ بمعنى أننا نستعمل هنا كلمة « موجودة » التي هي محتواة فعلاًضمناً في الموضوعات الأخرى « أنا أفكر فأنا أكون » لكن من الصعب أن ندرك هنا ما يراد قوله ، اللهم إلا ما هو متضمن في مذهب الواقعية العقيدية »[1] .

ونعقب على هذه الفقرة ابتداءً من القول : « **إنّ الأشياء توجد بحدّ ذاتها** » الذي ذهبت إليه الواقعية الميتافيزيائية ، والتي وصفت بأنها تختلف عن الواقعية العقيدية ؛ لأنّ القول بأنّ الأشياء توجد بحد ذاتها يجعلها متصلة بالواقعية الميتافيزيائية على حدّ قول (هايزنبرغ) .

والسؤال الآن : لماذا نظر (هايزنبرغ) إلى الواقعية الميتافيزيائية على أنها تذهب إلى أبعد من الواقعية العقيدية عند (آينشتاين) بحكم أنها تصرح بأنّ « الأشياء موجودة بحد ذاتها » .

والجواب : هو أنّ الشيء في ذاته ليس واضحاًلا عند (هايزنبرغ) ولا عند (آينشتاين) ولا عند غيرهما ممن يستعملون هذه العبارة ـ عبارة الشيء في ذاته ، أو الشيء بحد ذاته ، أو الشيء كما هو عليه في ذاته ـ ولو أنّ معنى « الشيء في ذاته » كان واضحاًعندهم لما وجدوا أيّ فرق بين الواقعية العقيدية وبين ما وصفوه بأنه واقعية ميتافيزيائية . إنّ وصفهم الشيء في ذاته بأنه واقعية ميتافيزيائية مع أنه واقعية فيزيائية ؛ بل إنه أخص وأجلى وأوضح الواقعات الفيزيائية على الإطلاق ـ وصف غير مناسب .

وإذا نظرت إلى الكفّ من (ك ف) الذي يتجه إلى أنّ الشيء الذي تكفه تثنيه وتضم بعضه إلى بعض . وإلى نقيضيه الفكّ من (ف ك) الذي يتجه إلى أنّ الشيء تفكه فإنما تفصل أجزاءه بعضها عن بعض . . وعليه فالكفّ والفكّ زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً .

والشيء في ذاته الذي وصفوه بأنه واقعية ميتافيزيائية إنما هو الشيء قائماً في نقيضه المستسر في ذاته على مثل قيام كل من (ك ف) و (ف ك) في ذات الأخرى في صورة مقلوب وقفا لها .

والسؤال : كيف يمكن أن ننظر إلى أنّ ما هو قائم في ذات الشيء حقاً وصدقاً على أنه واقعية ميتافيزيائية ؛ أي على أنه واقعية غيبية لا نعلم من أمرها ما يجعلنا ننظر إليها على أنها واقعية فيزيائية مع أنها واقعية فيزيائية من أخص وأجلى وأوضح ما تكون عليه الواقعية الفيزيائية ؟! وكيف لا تكون كذلك مع أنّ الذي يستبطن في الشيء ـ أي شيء ـ إنما يوجد

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

بوجوده ويزول بزواله ، وهو الذي يحركه ويتحرك به ، وهو الذي يفسره ويتفسر به ؟!

ويمكن أن نجمل القول فنقول : **إنّ كلاً من الشيء ومقلوبه القائم في ذاته ، أو قل إنّ** كلاً من الفكّ من (ف ك) والكفّ من (ك ف) في مثالنا الآنف الذكر هو كل شيء بالنسبة لمقلوبه . وحين نقول كل الشيء فإننا نكون قد وصفنا مكانة كل منهما بالنسبة إلى الآخر . فأين هي الميتافيزيائية من الشيء في ذاته ؟.

الواقعية العقيدية

أمّا اتّخاذ (آينشتاين) الواقعية العقيدية أساساً لعلوم الطبيعة ، فإن هذه الواقعية ليست إلا الشيء في ذاته الذي هو المعلم الذي يقوم عليه بناء الوجود كما يقوم عليه العلم وتقوم عليه الفلسفة ، لولا أنّ (آينشتاين) لم يحدثنا عما هو هذا الشيء في ذاته .

نظرية الكم في ذاتها
أو نظرية الكم بحد ذاتها

هذا وإنّ عبارة : « أمّا نظرية الكم بحد ذاتها » الواردة في الفقرة المنقولة الآنفة الذكر وكأنها توهم بأنها تشير إلى ما هي عليه نظرية الكم بحد ذاتها مع أنّ الأمر لا يعدو أن يكون مجرد عبارة لا يقصد منها إلا الإشارة إلى نظرية الكم ليس غير . أمّا ما هي عليه في ذاتها فأمر آخر ؛ ذلك لأنّ ما هي عليه في ذاتها إنما هو ما هي عليه حين ننظر إلى نهاية كل من الزوجين من كل شيء قائمة في بداية الآخر ، وننظر إلى أنّ من المستحيل علينا اليوم وغداً وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها أن نرصد الانتقال من نهاية أيّ الزوجين إلى بداية الزوج الآخر .

وإذا كان هذا هو الارتياب الذي تريده (نظرية الكم) فإنه ارتياب ليس إلى تجليته من سبيل ، ولكنه ليس من ارتياب (نظرية الكم) في شيء ؛ لأنّ بناء الوجود من ألفه إلى يائه قائم على هذا الارتياب ، أي قائم على أن تكون نهاية أي من الزوجين من كل شيء قائمة في بداية الزوج الآخر القائم في ذاته . وهذا القيام هو أرفع وأروع وأبدع ارتباط يمكن أن يقوم بين الزوج وزوجه حيث أنّ كلاًمن (ف ك) و (ك ف) لباس للأخرى ؛ هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإننا إذا أردنا أن نحدد **زمان ومكان الانتقال وسرعته** وجدنا مكانها وزمانها واحداً .

فالمكان يتمثل في هذا الحرف الواحد الذي هو في مثالنا الآنف الذكر (ف ك) و (ك ف) ؛ هو هذه الكاف الواحدة القائمة في نهاية (ف ك) وبداية (ك ف) **في وقت واحد** . وهذه الفاء الواحدة القائمة في نهاية (ك ف) وبداية (ف ك) في وقت واحد .

أما الزمان فيتمثل في أنك في اللحظة التي تكون فيها في نهاية كل منهما تكون في بداية الأخرى

في الوقت نفسه . وهذا يعني أنّ لحظة الوجود في النهاية هي لحظة الوجود في البداية .

وأما السرعة فإنك بحكم أنك تكون في البداية وأنت في النهاية فإنك تسرع سرعةً لا تتناهى .

وعلى هذا فإنّ المكان والزمان شيء واحد ، وهو ما يطلقون عليه اسم **الزَّمكان** . ولهذا وجدنا من[1] يشير إلى ذلك في ترجمة كتاب (هايزنبرغ) فيقول :

« إنّ مبدأ النسبية الحديث اضطرَّ الفيزيائيين إلى تغيير نظرتهم إلى المكان والزمان كليهما ، فلم يعودا مستقلين أحدهما عن الآخر ؛ بل أصبحا محبوكين معاً في بناء واحد يسمى اليوم (المكان ـ الزمان) . وعلى هذا الأساس تم إيجاد تحويل آخر غير التحويل التقليدي ينسجم مع مبدأ النسبية الخاصة سمي بتحويل (لورنتز) » .

ونظرية الكم في ذاتها إذا أردنا أن ننظر إليها من خلال استحالة رصد سرعة الانتقال من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الآخر المتمثلة في سرعة انتقال الشيء إلى ما هو قائم في ذاته ؛ أي انتقال (ف ك) إلى (ك ف) القائمة في ذاتها ، والعكس بالعكس ، فإنها تكون على غير ما هي عليه عند أصحابها .

وإذا أردنا أن ننظر إليها من خلال المكان والزمان الواحد اللذين يتمثلان مكاناً في قيام النهاية في البداية وهو مكان ثابت ، وزماناًفي أنّ القيام في النهاية قيام في البداية ؛ أي أنّ القيام في (ك ف) قيام في (ف ك) ، والعكس بالعكس ، بحيث لا نجد في الانتقال من إحداهما إلى الأخرى ما يحتاج إلى مضي أي وقت مهما قل ، أو إلى قطع أي مسافة مهما قصرت . وهنا نقع على ثابتين هما الزمان والمكان ، أو **الزَّمكان** ، وعلى السرعة التي لا تتناهى .

وإذا نظرنا إلى (نظرية الكم) من خلال ما تقدم فإننا نكون قد أنتقلنا بها من حال الارتياب وتابع الاحتمال والنزوع إلى الوجود ، إلى حال اليقين والتابع المستيقن والوجود الفيزيائي الذي لا وجود أوضح منه في هذا الوجود المخلوق .

الشيء في ذاته ليس بنية رياضية كما يذكر هايزنبرغ

إذا كان الفلاسفة منذ القديم إلى الآن لم يُعرّفوا لنا ما هو الشيء في ذاته لأنهم لم يَعْرِفوه ، فقد قال (كانْت) : إننا لا نعرف ما هو الشيء في ذاته ، غير أنّ (هايزنبرغ) يقول : « فعندما

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص ٩ .

اعتبر (كانت) **الشيء بحد ذاته** ، لَفَتَ النظر إلى أننا لا نستطيع استنتاج شيء إلا انطلاقاً من الإدراك المتعلق **بالشيء بحد ذاته** ، وقد لاحظ (فايتزيكر) أنّ لهذه الموضوعة ما يشابهها شكلياً في واقع الفيزياء المعاصرة . فبالرغم من استخدام المفاهيم التقليدية في جميع تجاربنا يمكن أن تسلك الكائنات الذرية سلوكاً غير تقليدي ، **فالشيء بحد ذاته** هو في نهاية الأمر ، ولدى الفيزيائي الذري الذي يستخدم هذا المفهوم ، **بنية رياضيّة** ؛ لكن هذه البنية **ناتجة عن طريق غير مباشر من التجربة** ، وذلك **بعكس ما يراه (كانت)**[١] .

إن البنى الرياضية قائمة على الاصطلاح ، وإنّ القول : « وقد يكون بهذا الصدد من المفيد أن نتذكر أننا حتى في الرياضيات ـ وهي أكثر العلوم دقة ـ لا يمكن أن نتحاشى استعمال مفاهيم تنطوي على تناقضات ، فمن المعلوم مثلاً أنّ مفهوم اللانهاية يقود إلى تناقضات أمكن تحليلها ، لكن يستحيل عملياً أن نستغني عن هذا المفهوم عندما نبني الفروع الرئيسية في الرياضيات »[٢] .

القبليّة والشيء في ذاته وتناقض الرياضيات

إن من ينظر إلى الشيء في ذاته من خلال الحلّ من (ح ل) الذي يتجه إلى التراخي في صورة العقدة التي تتراخى إذا حللتها ، وزوجه المناقض له والقائم في ذاته وهو اللحّ من (ل ح) الذي يتجه إلى الاشتداد في صورة العقدة التي تشتدّ إذا ألححتَ في شدها ويجد أنّ كلاً من (ح ل) و (ل ح) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل منهما يقوم في الآخر .

أقول إن من ينظر إلى الشيء في ذاته من خلال الزوجين (ح لّ) و (ل حّ) يتبين له انه بمجرد قيام أيٍّ منهما فإن زوجه القائم في ذاته يقوم ضرورةً وبداهةً بعيداً عن أية تجربة ، فأنت في تعاملك مع أي منهما لا يخطر ببالك أنّ زوجه المناقض له قائم في ذاته في صورة مقلوب له دون أن يكون لك أي علاقة في قيامه قطعاً ؛ بدليل أنّ الفيزياء إلى يومنا هذا لم تتعامل مع **الشيء في ذاته** ، أيْ لم تتعامل مع الزوج (ح ل) المستبطن في (ل ح) على أنه مستبطن فيها ، والعكس بالعكس . وهذا يوضح أنّ كلا من الزوجين إذا نظرت إليه مستبطناً في ذات زوجه وجدت هذا الاستبطان قَبْلِيَّةً ؛ لأنك لا تستطيع أن تنظر إلى هذا الاستبطان إلا على أنه قبلية لا يَدَ لك في قيامها ، هذا إذا أردنا بالقبلية ما يقوم ضرورة مصاحباً لقيامنا بأي شيء نقوم به ، بحيث أنه

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١١٦ ـ ١١٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٣٣ .

لا ينفك عنه قطعاً .

وإذا كانت البنية الرياضية بنية نبتدعها ابتداعاً ونضعها بأنفسنا ، فكيف تكون هذه البنية موضوعة قبل أن نضعها إلّا إذا كانت مصاحبةً لما نضعه ضرورة دون أي تدخل منا قطعاً ، كما هي الحال في أننا بمجرد أن نضع (ح لً) فإنّ (ل ح) تصبح موضوعة ضرورة في صورة نقيض لها ، والعكس بالعكس ؟ !

وإذا نظرت إلى الشيء في ذاته من خلال (ح ل) و (ل ح) وجدته قائماً على التناقض بين زوجية فماذا يعني ذلك ؟

التناقض بين الزوجين من كل شيء بيِّن بذاته

إنّ مما يشير إليه قيام كل من (ح ل) و (ل ح) في ذات الأخرى أننا لا نحتاج إلى من يطلعنا على أنهما نقيضان[1] ، فأنت بمجرد أن تضع [ل ح ـ ح ل] يدرك الناظر إليهما أنهما متعاكستان . وهذا يعني أن النقائض لا تحتاج إلى تفسير ؛ فالليل والنهار ، والحر والبرد ، واللذة والألم ، والحب والكره ، والبعد والقرب ، . . . ، يفسرها التناقض القائم بينها ، ولهذا صدرت الأشياء مؤلفةً من زوجين نقيضين يفسِّر كلٌّ منهما الآخر ويتفسَّر به ؛ لئلا نحتاج في تفسيرها إلى شيء من خارجها ، فسبحان من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى .

وعلى هذا فالرياضيات إذا صيغت في معادلات فقد تناقضت ضرورة بحكم أنك إذا نقلت أياً من الطرفين إلى جانب الآخر فكأنك نقلته ليقوم كل منهما في ذات الآخر في صورة نقيض له ضرورة وبداهة . فانت في المعادلة : [ح ل = ل ح]إذا جمعتهما في طرف واحد وانتهيت إلى المعادلة [ح ل − ل ح = ٠] فهذا يعني أنك قد أقمت كلاً منهما في الآخر ، وقد علمنا أنّ كلاً منهما لا يقوم في الآخر إلا إذا كانا نقيضين .

والأعداد على هذا . ففي المعادلة [٨ = ٨] إذا أقمت كلا منها في طرف واحد فإنك في الواقع قد أقمت كلاً منهما في الأخرى على غرار قيام كل من (ح ل) و (ل ح) في ذات الأخرى .

وعلى هذا فالرياضيات تقوم على التناقض المتزاوج لا محالة . ولهذا لم يستطع الفيزيائيون الهروب من هذا التناقض حتى في الرياضيات التي يصفونها بأنها أكثر العلوم دقة مع أنّ أكثر

(١) يلاحظ القارىء أننا نكرر الفقرات دائماً ، لأنّ كل شيء في هذا الوجود المخلوق المفطور موصول بكل شيء آخر فيه ، وهذا هو السبب في مثل هذا التكرار الذي نشير إليه دائماً .

العلوم دقة هي الفيزياء وليست الرياضيات ، وقد تقدم أنّ الفيزياء تخرج من رحم الواقع القائم ضرورةً ، بينما نجد الإنسان هو الذي يفترض الرياضيات افتراضاً . ويرجع السبب في ذلك إلى أنّ عالمنا عالم أزواج لا وجود فيه للأمثال التي نفترضها في الرياضيات افتراضاً ، فأين هو الواحد المماثل لكل واحد ؟ وأين هما الاثنان المماثلان لكل اثنين ؟ وأين وأين ؟ وإذا افترضنا أننا في وجود الأمثال فقد خرجنا من وجود الفيزياء القائم على التزاوج .

ونخلص إلى أنّ الشيء في ذاته هو المنهج الذي قام عليه الوجود ، وهو المَعْلَم للعلم كما هو المعلم للفلسفة . كما نخلص إلى أنّ الشيء في ذاته قائم ضرورة بحكم أنّ زوجه القائم في ذاته والمناقض له يقوم بقيامه ضرورة وبداهة .

هذا وقد أصاب من يقول : إنّ **الشيء في ذاته** ليس ناشئاً من تجربة لأنه قائم ضرورة .

قانون الثالث المرفوع
الذي تقول نظرية الكم بتعديله معدَّل بطبيعته

إذا نظرت إلى الحلّ من (ح ل) على أنَّ (ح ل) هذه تمثل هذا **القلم**الذي أكتب به . وإذا نظرت إلى اللحّ من (ل ح) على أن (ل ح) هذه تمثل كل شيء آخر في هذا العالم **عدا هذا القلم** الذي أكتب به ، فإنه لا يبقى هناك من ثالث لهذين القسمين اللذين يستغرقان العالم كله . وعلى هذا فالثالث مرفوع !!!

هذا هو المبدأ الثالث من مبادىء الفكر عند (أرسطو) الذي يستحيل معه وجود ثالث للقسمين المذكورين . أما نظرية الكم فتقول : « والشيء الذي يجب تعديله في نظرية الكم ، هو قانون : **لايوجد إمكانية ثالثة** . إنّ مَنْ يرغب في معارضة أيّ تعديل لهذا المبدأ الأساسي يمكنه بالطبع أن يقول إنّ هذا المبدأ مقبول في اللغة العادية ، وإن هذه اللغة هي التي يجب أن نستعملها عندما نريد الكلام عن تعديل المنطق على الأقل . وعلى هذا فإننا سنناقض أنفسنا عندما نعرض ، في اللغة العادية ، نمطاً منطقياً غريباً عن هذه اللغة »(١) .

إنَّ نظرية الكم تبتغي تعديل هذا الثالث المرفوع وتلوِّح بأنها تتطلع إلى وجود إمكانية ثالثة ، أي إلى وجود ثالثٍ ليس مرفوعاً . هذا هو ما تتطلع إليه نظرية الكم .

وإذا رحت تبحث عمّا يحول دون قيام هذه الإمكانية الثالثة ، وجدت أنّ استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد هي التي تحول دون الوصول إلى هذه الإمكانية ؛

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢١٤ .

أيّ دون الوصول إلى الثالث الذي ليس إلى رفعه من سبيل .

فإذا نظرت إلى (ح ل) على أنها - كما تقدم آنفاً - تمثل هذا القلم الذي أكتب به على أنه قسم ، وإلى (ل ح) على أنها القسم الآخر الذي يمثل كل ما في الوجود عدا هذا القلم ؛ فإنّ الإمكانية الثالثة التي تتطلع إليها نظرية الكم هي الموجودة حقاً وصدقاً ، والتي لا تتمثل في هذا القلم الذي أكتب به ، ولا في القسم الآخر الذي يشمل كل شيء في هذا العالم عدا القلم ؛ وإنما تتمثل في القسم الذي يتمثل في قيام كل من (ح ل) و (ل ح) في الأخرى . وهذا القسم الثالث ليس مجرد إمكانية ثالثة كما تقول نظرية الكم فحسب ، وإنما هو القسم الثالث الذي يستحيل رفعه ؛ لأنه يستحيل انفكاك كل من الزوجين القِسْمَيْن (ح ل) و (ل ح) عن الآخر .

وهذا يوضح بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الإمكانية الثالثة التي تتطلع نظرية الكم إلى الحصول عليها ، إنما هي إمكانية قائمة حقاً وصدقاً قياماً يستحيل زواله بحكم أنّ من المستحيل انفكاك كل من الزوجين من كل شيء عن الآخر . وأنَّ قيام كل منهما في الآخر هو الذي يمثل الثالث الذي يستحيل رفعه .

هذا وإنّ ما مرَّ من غموض في الفقرة المنقولة الآنفة الذكر يرجع إلى النظر إلى الشيء في ذاته على أنه بنية رياضية نضعها وضعاً ، وليس شيئاً يقوم عليه بناء الوجود وتتجلى فيه معالم العلم والفلسفة .

المشكلة التي تواجهها نظرية الكم خاصة ويواجهها العلم والفلسفة عامة

إنّ المشكلة التي تواجهها نظرية الكم كما يواجهها العلم وتواجهها الفلسفة ، تتمثل في النظر إلى اللغة - أيِّ لغة - نظرة تقف عند حد ظاهر الصيغة دون النظر إلى ما تقوم عليه هذه الصيغة في ذاتها من قيامها في نقيضها المستبطن والمستترِّ فيها . وهذا الاقتصار على النظر إلى أحد الزوجين من كل شيء دون النظر إلى زوجه القائم في ذاته جعلنا ننظر إلى اللغة معزولة عن الحركة الذاتية التي تتمثل في أن الصيغة تتحرك بزوجها المناقض لها والقائم في ذاتها وتحركه ، ويوجدها وتوجدُهُ بتقدير العزيز العليم عزَّ وجلَّ .

والمشكلة على هذا ليست مشكلة بين لغة عادية وأخرى غير عادية ، أو قل ليس مشكلة بين اللغة ولغة اللغة ، وإنما هي مشكلة بين صيغ اللغة وأزواجها التي تحركها وتتحرك بها بحيث يكون كل من الزوجين في أية صيغة هو كل شيءبالنسبة إلى الزوج الآخر ؛ أي أنها مشكلة عدم الوقوف على ما هو عليه الشيء في ذاته .

المبدأ التقليدي
ومبدأ الواقع الماثل في بناء الوجود

يقول (هايزنبرغ) :

« إنّ الغموض الذي يشوب هذه اللغة المستعملة لدى الفيزيائيين قد حدا بهم لمحاولة استنباط لغة أخرى تواكب النماذج المنطقيّة المحددة بانسجام تام مع المخطط الرياضي لنظرية الكم . والنتيجة التي توصل إليها (برخوف Birkhoff) و (نورمان Neuman) ، وكذلك (فايتزيكر) مؤخراً ، في هذه المحاولة يمكن أن نعبّر عنها بالقول : إنّ المخطط الرياضي لنظرية الكم يمكن أن يُفَسَّر كامتداد ، أو كتعديل للمنطق التقليدي . وهناك ، بصورة خاصة ، مبدأ تقليدي أساسي لابد ، على ما يبدو ، من تحويره ، وينص على ما يلي : إذا كان لقولٍ ما حدّ أدنى من المعنى ، فلابد أن يكون هو أو القول المنافي له ؛ صحيحاً . فأحد القولين : « يوجد هنا طاولة » و « لا يوجد هنا طاولة » لابد أن يكون صحيحاً ، أي إنه **لا يوجد إمكانية ثالثة** ، وقد يحدث أن لا نعلم أيها الصحيح ، ولكن أحد الاثنين في الواقع صحيح »[1] .

لنسأل الشيء في ذاته عن مشكلة الوصول إلى إمكانية ثالثة مرة أخرى ، إن الموضوع ليس موضوع وجود طاولة هنا أو عدم وجودها ؛ أي إنها إمّا أن تكون الطاولة موجودة أو غير موجودة ، ولا وجود لإمكانية ثالثة .

والغريب في مثل هذا القول افتراض أنّ الطاولة ثابتة لا تتغيّر ، وأنّ افتراض أنها ثابتة لا تتغيّر يعزلها عزلاً تاما عن طبيعة بنائها ، ذلك البناء الذي يتغيّر من حال إلى حال في أقل جزء من الزمان والمكان وفي سرعة لا تتناهى . وإذا نظرت إلى هذه الطاولة على أنها متغيرة في أقل جزء من الزمان والمكان ـ ولو أننا لا نستطيع رصد مِثْل هذا التغير ـ فإنّ هذه الطاولة هي هي وهي غيرها في كل لحظة ، فهي موجودة على أنها هي هي ، وهي غير موجودة على **أنها غيرها** ؛ بحكم تغيرها من حال إلى حال .

ليس هذا الكلام من الكلام الذي يلقي على عواهنه . فأنت إذا نظرت إلى الحلّ من (ح ل) على أنّه يمثل هذه الطاولة وجدت هذا الحل من (ح ل) مبدوءاً بالحاء ومختوما باللام ، وعلى هذا فإن (ح ل) هذه ثابتة بحكم أنها مبدوءةً بهذه الحاء في أولها ومختومة بهذه اللام في آخرها . فهل (ح ل) هذه هي كما نراها بأم أعيننا ثابتة لا تحول ولا تزول وعلى وعلى مثل ما هي عليه حال الطاولة الثابتة التي اتخذنا (ح ل) مثالاً لها ؟ .

إن (ح ل) هذه ليست كما نراها قطعاً ، فالحاء التي في أولها إنما هي في الوقت نفسه هي

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٢١٤ .

الحاء التي تنتهي بها (ل ح) القائمة في ذاتها في صورة مقلوب لها . واللام التي في آخرها إنما هي في الوقت نفسه هي اللام التي في أول (ل ح) القائمة في ذاتها . وعلى هذا فإنك إذا أردتَ أن تؤرّخ (ح ل) هذه فعليك أن تقول إن الموجود منها إنما هو نهايتها قائمةً في بداية زوجها القائم في ذاتها وبدايتُها القائمة في نهاية زوجها أيضاً ؛ لأنّ الموجود من كل من (ح ل) و (ل ح) إنما هو نهاية كل منهما قائمة في بداية الأخرى . وهذا يعني بشكلٍ قاطع أنّ (ح ل) ليست كما نراها إلا إذا كانت معزولة عن الحركة . ولما كانت **الحركة هي أسلوب وجود الشيء** ، فإن أي شيء حين ننظر إليه على أنه معزول عن الحركة فهو شيء لا وجود له ؛ **لأنّ الحركة هي أسلوب وجوده** .

وإذا نظرت إلى (ح ل) التي تنتهي باللام في اللحظة نفسها التي ستبدأ بها (ل ح) بهذه اللام نفسها . وإلى (ل ح) التي تنتهي بالحاء في اللحظة نفسها التي تبدأ بها (ح ل) بهذه الحاء نفسها علمتَ حق اليقين أنّ الموجود من كل منهما إنما هو نهاية كل منهما وبداية الأخرى . أي إنّ (ح ل) كما نراها ليس لها من وجود ، وكذلك (ل ح) كما نراها ليس لها من وجود ، وإنّما الوجودُ كلّ الوجود لهذا التغير المتمثل في الانتقال من النهاية إلى البداية في كل من الزوجين في كل شيء من أشياء هذا الوجود على غرار ما هي عليه الحال بين الزوجين (ح ل) و (ل ح) هذين .

ويمكن القول إنك إذا بدا لك أنك تعايش (ح ل) فإنك لا ترى لـ (ل ح) من وجود مع أنها موجودة وقائمة في ذات (ح ل) ، وإذا بدا لك أنك تعايش (ل ح) فإنك لا ترى لـ (ح ل) من وجود مع أنها موجودة وقائمة في ذات (ل ح) ، وهذا ما يمكن أنْ نعبّر عنه بأنّ الشيء يكون موجوداً من جهةٍ وغير موجود من جهة أخرى على نحو ما تقدم التعرض له في مطلع هذا البحث .

وعلى هذا فالإمكانية الثالثة لا تتمثل في أنّ الطاولة موجودةً أو غير موجودة كما يقضي بذلك منطق (أرسطو) ، وإنما هي موجودة من وجه وغير موجودة من وجه آخر . وهذه هي الإمكانية الثالثة القائمة حقا وصدقا .

تلك هي اللغة كما هي عليه في ذاتها ، وهي اللغة التي تقدم نفسها للفيزيائيين حاملة لهم **الإمكانية الثالثة** التي يتطلعون إلى الوصول إليها . وهنا لابد من الإشارة إلى أنّ الموجود الحق إنما هو هذه **الإمكانية الثالثة** .

الإمكانية الثالثة هي الموجودة حقا وصدقا

إذا كانت (ح ل) ، في حال تصورنا لها معزولةً عن الحركة ، لا وجود لها ؛ لأنّ الحركة

هي أسلوب وجود الشيء[1] . وإذا كانت (ل ح) ، في حال تصورنا لها معزولة عن الحركة ، لا وجود لها ؛ فإنّ الموجود من كل من (ح ل) و (ل ح) في حال الحركة إنما هو **نهاية كل منهما وبداية الأخرى** ، أي إنّ الموجود هو هذه الإمكانية الثالثة ، ولا وجود لشيء سواها . وعلى هذا فإنّ هذه الإمكانية الثالثة التي كانت نظرية الكم تتطلع إلى وجودها على أنها إمكانية ثالثة أصبحت هي **الإمكانية الوحيدة القائمة** ، وهي في الوقت نفسه تتضمّن **ثابت المكان وثابت السرعة** ، وبهذا نجد أنفسنا قد وضعنا يدنا على ثلاث إمكانيات ثابتة :

١ ـ قيام كلٍّ من الزوجين في الآخر على أنه يمثل الإمكانية الثالثة الثابتة .

٢ ـ المكان الثابت المتمثل في قيام نهاية كل من الزوجين في الآخر .

٣ ـ الزمان الثابت المتمثل في أننا نكون في البداية من كل من الزوجين في اللحظة نفسها التي نكون فيها في بداية الآخر .

وأما من ينظر إلى (ح ل) على أنها قسم يتمثل في هذه الورقة التي أكتب عليها ، وإلى (ل ح) على أنها القسم الآخر الذي يمثل كل ما في الوجود ، فإن ذلك ليس إلا من باب التمثيل من أجل أن ينتهي إلى أنّ هناك **قسماً ثالثاً** أو إمكانية ثالثة ـ كما يقول الفيزيائيون ـ وهي التي نمثل لها بمثالنا هذا بقيام كل من (ح ل) و (ل ح) في الأخرى على أنها الإمكانية الثالثة التي أغفلها المنطق الأرسطي ، وكلّ هذا من قبل التمثيل فقط ؛ لأنّ كلًّا من (ح ل) و (ل ح) لا وجود لهما إلا فيما أَلِفْناه ، وليس فيما هما عليه في حقيقتهما ، وذلك على نحو ما قدمناه آنفاً . . ومن ذلك يتبين أن الوجود الذي نتعامل معه وجود مجازي .

المدرسة الوضعية الجديدة واللغة

إنّ التعامل مع اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً من خلال صفات الحروف التي تتألف منها صيغها إنما هو تعامل مع فيزيائية الشيء ـ أيّ شيء ـ كالتعامل مع العناصر الأولية من خلال فيزيائيتها .

« إنّ المدرسة الوضعيّة الجديدة تقول : إنه يمكن أن نتحدث عن اللغة ، وذلك على

---

(١) لابدّ هنا من الإشارة إلى أنه لّما كانت سرعة الانتقال من الشي إلى زوجه القائم في ذاته سرعةً لا تتناهى فإنه يمكن وصف هذه السرعة بأنها تبدو وكأنها لا حراك بها ، أي أنها تبدو ساكنة بحكم أنّ المكان الذي تنتقل منه والمكان الذي تنتقل إليه مكان واحد ، هو في مثالنا هذه الحاء من نهاية (ل ح) وبداية (ح ل) ، وهذه اللام من نهاية (ح ل) وبداية (ل ح) ، وواضح أنها حاء واحدة هي نهاية وبداية في الوقت نفسه ، وأنها لام واحدة هي نهاية وبداية في الوقت نفسه .

الأخصّ بوساطة استخدام لغة أخرى ، تكون لغة اللغة ، أو اللغة الثانية ، وليست الفلسفة إلا هذا التحليل للّغة باستخدام لغة أخرى ، فهي تضع نظاماً من العلاقات التي تدل بدورها على مصطلحات اللغة العلميّة التي يستخدمها العلم ، وتكون قادرةً على تحليل قضايا العلوم الطبيعيّة ، وبهذا تكون الفلسفة دراسة للتركيب المنطقي للجمل العلميّة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ اللغة ـ أيّ لغة ـ لا تزال ينظر إليها من ناحيتين : الأولى أنها وسيلة للتفاهم بين الشعوب ، والأخرى أنها كالمريض الذي لا يزال الطب يتعامل معه بحسب ما هو عليه في ظاهره دون استعمال التحليل والتصوير والتنظير والزرع . . . إلى آخر هذه الوسائل التي تزداد يوماً بعد يوم ، والغاية منها معرفة ماهو عليه المريض داخلاً وخارجاً وبيئةً ووراثةً . . . إلخ .

ولا تزال الألسنيّة إلى الآن تتعامل مع ظاهر الصيغة كما كان الطب يتعامل مع ظاهر المريض . ولو أنها نَفَذَتْ إلى باطن الصيغ وقرنتْ ما بطن بما ظهر لكان للأمر شأن آخر . والسبب في ذلك هو أنّ النظر إلى اللغة لا يزال بعيداً عن النظر إليها ككائن علينا أن ندرسه ظاهراً وباطناً ، وأنْ نتعامل معه كما نتعامل مع أية حركة فيزيائيّة لأية صيغة من صيغ هذا الوجود .

فلو نظرتَ إلى الشّجّ من (ش ج) لوجدته يتجه إلى مَزْج الشيء بالشيء كمزج الخمرة بالماء في قول كعب بن زهير :

شُجّتْ بذي شَبِمٍ من ماءِ مَحْنِيَةٍ صافٍ بأبطَح أضحى وهو مَشْمولُ

لوجدت أنّ تفسيره قائم في باطنه : ومَقلوبه الجشّ من (ج ش) الذي يتجه إلى النفور والتمادي في صورة القوم إذا جشوا ، أيْ نفروا جماعةً في نهضةٍ ، فالشجّ امتزاجُ الشيء بالشيء ، والجشّ نفورٌ وتجافٍ عنه . وهما زوجان نقيضان مبنى ومعنى . والحركة تخرجُ من الجيم المقلقلة التي تؤذن بحركةٍ مرتجةٍ تشير إلى امتزاج الشيء بالشيء بالنسبة[2] للشين ، لتتمادى متفشية بشين التفشي . والأمر على نقيض ذلك في الشجّ من (ش ج) ، فالحركة تخرج من التمادي والتفشي بالشين إلى الانجزار بالجيم في صورة الدخول في الشيء المناقض للخروج منه في تفشّ بالشين المتفشّية .

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » لـ (بوشنسكي) ، ص ٩٨ .

(٢) إنّ صفة الحرف قد تكون منجزرةً بالنسبة لحرف ومتمادية بالنسبة لحرف آخر . فالشين مثلاً متمادية بالنسبة للجيم المنجزرة في (ش ج) ، غير أنها منجزرة بالنسبة للعين في (ش ع) . وهذه حال تتناول جميع الحروف ، وعليه فلابدّ لدارس فيزيائيتها من ملاحظة ذلك على مثل ما هو الأمر عليه في العناصر الأوليّة ، فقد يكون عنصر منها سلبياً مع عنصر وإيجابياً مع آخر .

وإذا كانت مثل هذه الدراسة تقوم على صفات وطبيعة الحروف التي تتألف منها الصيغ فإنّ المشكلة التي نواجهها تنشأ من أننا نواجه تسعاً وتسعين في المئة من صيغ اللغات **تقوم على الاصطلاح** ، وواحداً فقط لا يزال موصول الرحم بالمَعْلَم الذي صدر عليه **فطرةً وسليقةً وطبعاً** . وإنّ مَنْ يحاول إجراء الضابط الذي يحكم الصّيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً على الصيغ الاصطلاحية فإنه لا يصل إلى شيء مما نحن بسبيله هنا ، ذلك لأنّ الصيغ الاصطلاحية ليست من مدلولاتها التي ترمز لها وتدل عليها على مثل ما هي الحال في الصيغ الفطرية ومرموزاتها التي ترمز لها وتدلّ عليها . فالعلاقة بين هذه الصيغ الأخيرة أي الفطرية هي العلاقة نفسها التي بين الفعل وردّ الفعل . فالصائت البدائي لم يَصُتْ لِيُفْهِمَ غيره بمراده ؛ لأنّ مثل هذا الأسلوب لم يكن الإنسان قد توصل إليه في فجر أيامه ، وإنما صات كردّ فعل على ما أثّر فيه فصات فجاء صوتُه بمثابة ردّ فعل على الفعل المؤثّر . وعلى هذا فالعلاقَةُ بين صوته والفعل المؤثّر هي العلاقة ذاتها بين الفعل وردّ الفعل ؛ وإلا فكيف كانَ الجشّ للتفرّق والشجّ للتمازج لولا أن تكون العلاقة بين صَوْت الصائت والفعل الذي أثّر فيه فصات هي العلاقة بين الفعل وردّ الفعل الناشيء عنه ؟! .

والأمر الذي نواجهه هو أنّ لكل رمز من رموز اللغة مجازات لا تتناهى . ولابد لمن يدرس العلاقة بين الرمز اللغوي ومدلوله الذي يرمز له ويدلّ عليه في الواقع الشاخص من التمييز بين ما هو قريب أو بعيد من الحقيقة المتمثلة في فيزياء الصيغة من هذه المجازات التي قد تقوم على مجّرد وجه من وجوه الشبه يخفى حتى على أعلام كل لغة ، ولا يصلون إلى مثل هذه العلاقة بينه وبين مدلوله الذي يرمز له في الواقع القائم إلا بعد زمن طويل وجهد متواصل وعناء مستمر . فما أكثر الذين يريدون الكشف عن هذه العلاقة متسرعين غير متمهلين ، فإذا بهم يقعون في مغالطات تحول بينهم وبين الوقوف على صلة الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ومدى علاقتها بمرموزاتها التي ترمز لها في الواقع الشاخص الماثل القائم وتدل عليها .

ولا غرابة إذا كان الكشف عن هذه العلاقة في كلمات كثيرة يتطلب منا أن نقف حيال الكلمة ساعات تمتد إلى أيام ، بل إلى شهور . . .

« ومن يطلب الحسناء لم يغله المهر . »

نقول هذا لئلا نمد أيدينا إلى القمر لنمسك به إذا تراءى لنا في صفحة الماء دون أن نركب إليه سفن الفضاء .

هذا وإنّ على المختصين الذين يبحثون عن **لغة اللغة** كما جاء في الفقرة المنقولة الآنفة الذكر أن يستيقنوا أنّ مثل هذه اللغة التي يتطلعون إلى الحصول عليها قائمة في ذات الصّيغ الفطرية نفسها التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً .

وقد تقدم أنّ مَنْ يريد التعرف على معنى القسوة في الصخرة مِنْ (ص خ ر) عليه أن يطلبه في زوجها القائم في ذاتها ألا وهو الترخّص ـ أي اللين ـ القائم في ذات (ص خ ر) في صورة مقلوب وزوج لها قائم في ذاتها ، والعكس بالعكس ؛ أي عليه أن يطلب معنى اللين في الترخّص من (ر خ ض) في القسوة في الصخر من (ص خ ر) .

وإننا ما دمنا نطلب معرفة الشيء من غيره وليس بالبحث عن معرفته من خلال ذاته ـ كأن نبحث عن معنى (ص خ ر) في غير (ر خ ص) ، وعن معنى (ر خ ص) في غير (ص خ ر) ـ فإننا بَعْدُ لم نسلك إلى المعرفة سبيلها القويم . ويكفي أنْ نذكّر بالقول باستحالة التعلم عند اليونان الذي مرّ ذكره لنجد أنّ مثل هذه الاستحالة ناشئة من عدم معرفتنا الشيء من خلال نقيضه القائم في ذاته ، أي من عدم معرفتنا التصخر المستور عنا في الرخص من (ر خ ص) الظاهرة لنا ، والعكس بالعكس .

وعلينا أن نعلم أنّ هذا الوجود قد خلقه الله عز وجل وكل شيء فيه تفسيره قائم في ذاته ، على نحو قيام تفسير كل من (ر خ ص) و (ص خ ر) في الأخرى ؛ مع ملاحظة أننا وإنْ كُنّا نقتصر في بحثنا هذا على التمثيل بالثنائي فإننا نعمد في القليل إلى التمثيل بالثلاثي واقفين عند حد هذا الثلاثي ؛ لأنّ ما فوقه مؤلف من أكثر من كلمة ، ولابد للتعامل معه على أساس أن نقيضه قائم في ذاته من ردّه إلى أصله . وإننا نلجأ إلى التمثيل بالثلاثي لمجرد إيضاح القصد ؛ لأنّ المكان للثنائي ، ولو أنّ للثلاثي دوره في هذا الكشف .

مُثُل أفلاطون والشيء في ذاته

يذكر (ول. ديورنت) في كتابه « قصة الحضارة » ما يلي :

« مبدأ المثل . . ولكن مبدأ المُثُل هذا جعلته شاعرية أفلاطون وخياله موضوعاً مزخرفاً ومدبّجا غامضاً ، ويحدث حيرة وارتباكا للتلميذ الجديد ، مثبّطاً للهمة ، وقد يكون امتحانا صعبا لهؤلاء الذين نجحوا في جميع الامتحانات الصعبة السابقة .

قد تكون فكرة الشيء فكرة عامة للطبقة التي ينتمي إليها ـ إن الفكرة عند (جون) أو (توم) أو (هاري) هي أنه إنسان ـ أو قد تكون القانون أو القوانين التي تسيّر الأشياء وتفعل وفقاً لها ، أو قد تكون الهدف التام والمثال الذي يتطور إليه الشيء ونوعه ، ومن المحتمل أن تكون جميع هذه الأشياء ، وهي الفكرة أو الصورة الذهنية والقانون والمثل الأعلى ، وراء سطح الظواهر والخصائص التي تواجه حواسنا . يوجد تعميمات وقواعد واتجاهات من التطور لا تدركه حواسنا ولكن يمكن ادراكه بالعقل والفكر . هذه الأفكار والقوانين والصور العقلية أكثر أبدية ، وبذلك فهي أكثر حقيقة من الأشياء الخاصة التي تدركها الحواس التي نتصورها عن طريقها

ونستخرجها .

إن الإنسان أكثر بقاء وخلوداً من (جون) و (توم) و (هاري) ، إن هذه الدائرة تتشكل بحركة من قلمي ولكنها تزول عندما أمحوها بالممحاة . ولكن فكرة أو صورة الدائرة الحقيقيّة تستمر موجودة إلى الأبد . هذه الشجرة تبقى وتسقط ، ولكن القوانين التي تقرر أيّ الأجسام تسقط ومتى وكيف ؛ ليست لها بداية وهي موجودة الآن وتبقى بلا نهاية » .

إن التعقيب على ما ذكره (ول. ديورانت) يحتاج إلى أن ننظر إليه من خلال « **الشيء في ذاته** » بحكم أنّ الشيء في ذاته إنما هو الشيء في مثاله القائم في ذاته المماثل له في كل شيء والمناقض له في الاتجاه ، فإذا نظرت إلى التضور من (ض ا ر) وجدتَ المتضوّر متألماً في صورة مَنْ يتقلّب على فراشه متضوراً من الألم ، ووجدتَ زوجه ونقيضه المرتاضَ من (ر ا ض) مرتاحاً متلذذاً . وعلى هذا فكل من (ض ا ر) و (ر ا ض) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل منهما مثال للآخر تماماً لا يختلف عنه إلا في الاتجاه ، كظلال الأشجار في الماء التي تماثل الأشجار المنعكسة عنها في كل شيء ولا تختلف عنها إلا في الوجهة ؛ فالأشجار تتجه إلى الأعلى ، وظلالها على عكسها تتجه إلى أسفل .

ولما كانت كل من (ض ا ر) و (ر ا ض) مثالاً للأخرى ، وكانتا في الوقت نفسه مثالاً **للشيء في ذاته** لأنه ليس في ذات (ض ا ر) إلا (ر ا ض) وليس في ذات (ر ا ض) إلا (ض ا ر) . وعلى هذا فالشيء في ذاته هو الشيء الذي يقوم فيه نقيضُهُ . ولنحاول فيما يلي أنْ نستْجليَ شيئاً من وصف (ول. ديورانت) لهذه المُثُل ـ مُثُلِ أفلاطون ـ كما هي عليه في ذاتها من خلال **الشيء في ذاته** بنداً بنداً .

البند الأول : يقول (ول. ديورانت) : قد تكون فكرة الشيء فكرة عامة للطبقة التي ينتمي إليها .

وأنت إذا نظرت إلى فكرة المُثُل من خلال طبقة الصِّيغ الصوتية ـ اللفظية ـ على إنها طبقة من طبقات صيغ الوجود الأخرى فإنك تجد مثال كل صيغة قائماً في ذاتها وعلى مثالها تماما ، ولا يختلف عنها إلا في الوجهة ، وإذا أردتّ أن تحصي العلائق بين أية صيغة ومثالها وجدتَ نفسك تواجه بينهما من العلائق ما لا يتناهى . ولنذكر من هذه العلائق على سبيل المثال لا الحصر ما يلي :

١ ـ إنّ كلا من المثلين زوج للآخر .

٢ ـ إنّ ملائمة كل من الزوجين للآخر هي المثل الأعلى للملاءمة .

٣ ـ إنّ تعلق وارتباط كل منهما بالآخر هو المثل الأعلى للتعلّق والارتباط ، فكل منهما لباسٌ للآخر ، أي إنّ أيّ جزء من كل منهما مهما صغر ودقّ قائم في نظيره من الآخر قياماً لا انفكاك له .

٤ ـ إنّ كلًّا منهما يفسّر الآخر من خلال مناقضته له ويتفسّر به ، كما أنّ كلا من النهار والليل ، والنور والظلام ، والحرّ والبرد ، والقرب والبعد . . . يفسر الآخر ويتفسر به . ولو رحت تحصي ما تناقض متناظراً لوجدته لا يتناهى .

٥ ـ إنّ كل شيء في الوجود له نقيضه ، أي له مثاله القائم في ذاته .

٦ ـ إنّ كلًّا من المثلين في كل شيء يحرك الآخرَ ويتحرك به ، ويوجد بوجوده ويزول بزاوله ، كما أنّ نهاية كل منهما بدايةٌ للآخر ، وبداية كل منهما نهاية للآخر .

٧ ـ إنّ كلًّا منهما يسرع في انتقاله إلى الآخر سرعةً لا تتناهى .

٨ ـ وكل منهما مع أنه يسرع في انتقاله إلى الآخر سرعة لا تتناهى فإنه يبدو وكأنه متوقفٌ لا حراك به .

٩ ـ وكل منهما يوجد من جهة ولايوجد من جهة أخرى .

١٠ ـ وعلى وجه الإجمال فإنّ كلًّا منهما إنما هو كل شيء بالنسبة للآخر. وكل ذلك قد تقدم .

ونكتفي بهذه الأمثلة لأنّ العلاقة بينهما ـ أي المثلين ـ لا يمكن تحديدها ولا حصرها ؛ ذلك لأنّ الشيء في ذاته هو المنهج الذي قدر الله سبحانه وتعالى أن يقوم عليه نظام هذا الوجود .

ونقف عند قول (ول. ديورانت) عن هذه المثل : « قد تكون فكرة الشيء فكرة عامة للطبقة التي ينتمي إليها » لنقول : إنّ الفكرة عن الشيء إنما هي فكرة عنه قائماً في مثاله الذي تقدم التمثيل له بالزوجين (ر ا ض) و (ض ا ر) ، فهي لا تنحصر في أنها فكرة عامة للطبقة التي ينتمي إليها الشيء ، وإنما هي فكرة عامة لكل شيء بحكم أنها الأساس الذي يقوم عليه كل شيء ؛ وكل شيء لا بد له من أن يقوم من زوجين نقيضين كما هي الحال في جسيمات كل ذرة ، وكما هي الحال في أجرام كل مجرّة . وعلى هذا فإنه إذا كان لكل شيء مثاله الذي لا بد أن يكون مماثلًا له في كل شيء ومناقضاً له في الوجهة ، فلا تبقى هناك حاجة لتعيين الطبقة التي ينتمي إليها ، ولو أنّ أمثلة الطبقة كانت أكثر تقاربا فيما بينهما كطبقة بني الإنسان مثلًا .

الأجناس والأنواع والفصائل مجرد اصطلاح

إنّ التقسيم إلى أجناس تحتها أنواع وإلى أنواع تحتها فصائل إنما هو تقسيم أقرب إلى الاصطلاح منه إلى الواقع القائم الماثل بحكم أنّ الموجود من كل شيء إنما هو نهاية كل من الزوجين قائماً في بداية الزوج الآخر .

عودة إلى أنّ الموجود من كل موجود
إنما هو نهاية السابق قائمة في بداية اللاحق

لقد صدر هذا الوجود زوجين زوجين كل منهما قائم في الآخر ، فلو نظرت إلى الزوج القَمّ

من (ق م) في قولهم : « قَمّ الشيء » إذا جمعه ؛ لوجدته نقيضاً لزوجه القائم في ذاته وهو المَقّ من (م ق) من قولهم : « مَقّ الطلعةَ » إذا شَقّها للتلقيح . فالقمّ جَمْعُ الشيء إلى الشيء ، والمق فصلُ الشيء عن الشيء لتلقيحه ، وهما على هذا زوجان نقيضان مبنى ومعنى .

وإذا نظرتَ إلى الموجود القائم الماثل الشاخص من الزوجين من كل شيء لوجدت هذا القائم ليس إلا نهاية كل منهما وبداية الآخر كما هي عليه الحال من الزوجين (ق م) و (م ق) ، فإن الموجود منهما إنما هو نهاية كل منهما وبداية الآخر . وهذا الموجود كما تراه ليس إلا هذه الميم الواحدة التي هي في آخر (ق م) نهاية ، وهي نفسها في أول (م ق) بداية . وهذه القاف الواحدة التي هي في آخر (م ق) نهاية ، وهي نفسها في أول (ق م) بداية ، ولا موجود في هذين الزوجين وفي كل زوجين من كل شيء إلا نهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر ليس غير .

معنى أن الموجود هو النهاية قائمة في البداية من كل زوجين في كل شيء

إنّ الذي يعنيه أنّ الموجود إنما هو النهاية قائمة في البداية من كل زوجين في كل شيء ، أنّ الموجود هو لحظة الانتقال من الشيء إلى نقيضه ، ولا وجود لغير هذه اللحظة ولا لغير المنتقل في هذه اللحظة .

التغير ولحظة الانتقال

إنه لما كان الموجودُ إنما هو المنتقل من النقيضِ إلى نقيضه انتقالاً فوق الزمان والمكان ، فإن ذلك يدل دلالة واضحة على أنّ الوجود هو التغيرُ في الثابت ، والثابت في المتغير . فالثابت هو هذه الحروف ، والمتغير هو انتقالها من نهاية أحدهما إلى بداية الآخر في تعاقب مستمر ؛ بحيث نكون في آخر أحد النقيضين وفي أول الآخر في وقت واحد .

المُثُلُ بالنسبة للثابت في المتغير والمتغير في الثابت

إنك لو نظرت إلى الشيء في ذاته في الزوجين (م ق) و (ق م) لوجدته الشيء قائماً في مثاله ضرورة وبداهة ؛ لأنّ كلاً من (ق م) و (م ق) تقوم في ذات الأخرى التي هي مثال لها .

ولا سبيل إلى التعامل مع المُثُل إلا من خلال قيامها في أزواجها ، فمثُل أفلاطون ليست إلا هذه الأزواج التي تقوم فيها مُثُلها ، وعلى هذا فهذه المُثُلُ ليست منفصلة عن أزواجها فهي ليس لها من وجود فاعل إلا في ذات هذه الأزواج ، وإنّ من المستحيل أن يكون هناك شيء وليس له

مثال قائم في ذاته . أما الأسباب في قيام هذه المُثل فهي التي ذكرنا شيئاً منها آنفاً في عرضنا لشيء من علاقة وصلة كل من الزوجين المثالين بالآخر .

البند الثاني : ويتابع (ول. ديورانت) القول عن مثل (أفلاطون) فيقول : « أو قد تكون القانون أو القوانين التي تسير عليها الأشياء أو تعمل وفقاً لها » .

وإذا نظرت إلى هذا البند الثاني من بنود تعريف (ول. ديورانت) بمثل (أفلاطون) من خلال الشيء في ذاته وجدت الحركة في كل متحرك تخرج من نهاية أحد المثالين أو قل من نهاية أحد الزوجين من كل شيء إلى بداية الآخر في تعاقب مستمر ، وكل شيء في الوجود يسير على هذا المنهج ويعمل وفقاً له .

البند الثالث : ويتابع (ول. ديورانت) حديثه فيقول : « وقد تكون الهدف التام والمثال الذي يتطور إليه الشيء ونوعه » .

وإذانظرت إلى قوله هذا من خلال الشيء في ذاته وجدت كلًا من الزوجين المثالين من كل شيء يخرج من ذاته إلى زوجه القائم في ذاته ؛ أي يخرج في مثالنا الآنف الذكر من الزوج (ق م) إلى الزوج (م ق) ليعود من جديد إلى الزوج (ق م) منتقلًا من أحدهما إلى الآخر في تعاقب مستمر ، وذلك كذلك دائماً وأبداً . ومن هذا التعاقب المستمر تتطور الأشياء من حال إلى حال .

أي إنه من خلال التعاقب المتمثل في خروج أحد الزوجين من ذاته إلى مثاله القائم في ذاته ثم عودته إليه ثم خروجه منه ثم عودته إليه دائماً وأبداً ؛ يتغير الوجود من حال إلى حال .

وعلى هذا فإن وظيفة المثل الأفلاطونية ليست مجرد مثل قائمة خارج ما تمثله ، و إنما هي مثل قائمة في ذوات الأشياء التي تمثلها ، تحركها وتتحرك بها بناءً على أنها مماثلة لما هي مثال له في كل شيء . فإذا نظرت إلى ما تمثله على أنه الوجه كان مثاله قفا ومقلوباً لهذا الوجه ؛ يوجد بوجوده ، ويزول بزواله ، ويتحرك بحركته ، . . . إلخ .

ولئن وصف (هيجل) الحقيقة بأنها تخرج من ذاتها لتعود إلى ذاتها في تعاقب مستمر ، ومن خلال خروجها من ذاتها وعودتها إلى ذاتها يحدث التغير ؛ فإنّ وَصْفَه هذا مطابق لما هي عليه مثل (أفلاطون) ، هذا إذا نظرت إلى هذه المُثل على أنها ليست إلا الزوجين من كل شيء في هذا الوجود ، وأنّ كلًا من هذين الزوجين في كل شيء إنما هو على مثال الآخر ولا يختلف عنه إلّا في الاتجاه .

البند الرابع : يقول (ول. ديورانت) : « ومن المحتمل أن تكون ـ أي هذه المُثل ـ جميع هذه الأشياء » .

وقد أصبح الآن واضحاً أنّ هذه المُثُل هي جميع هذه الأشياء وأوسع من ذلك . . .

البند الخامس [1] : ويتابع (ول. ديوارنت) الحديث فيقول : « وهي الفكرة أو الصورة الذهنية ، والقانون والمثل الأعلى وراء سطح الظواهر والخصائص التي تواجه حواسنا . يوجد تعميمات وقواعد واتجاهات من التطور لا تدركه حواسنا ، ولكن يمكن إدراكه بالعقل والفكر ، هذه الأفكار والقوانين والصور العقلية أكثر أبديةً ، وبذلك فهي أكثر حقيقة من الأشياء الخاصة التي تدركها الحواس التي نتصورها عن طريقها ونستخرجها » .

ومن مفهوم هذا البند الخامس يمكن أن ننظر إلى أيّ مثال على أنه كأيّ زوجين من كل شيء ، ذلك لأن معرفة مثال واحد أو معرفة ذرة واحدة أو معرفة زوجين إنما هي معرفة لكل المُثُل ولكل الذرات ولكل الأزواج من كل شيء في هذا الوجود .

إن الوجود كلّ الوجود مبنيّ من لبناتٍ لا نهاية لها ، ومنهج كل لبنةٍ من هذه اللبنات هو منهج الشيء في ذاته ، وليس الشيء في ذاته إلا الشيء في مثاله ، أو قل الشيء في زوجه المناقض له والقائم في ذاته . وهنا ندرك مدى أهمية معرفتنا لذرة من الذرات أو مثال من المثل أو زوجين من أشياء هذا الوجود التي يتألف كل شيء فيه من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر .

أما الفكرة والصورة الذهنية والقانون والمثل الأعلى من وراء سطح الظواهر كما يقول (ول. ديورانت) ؛ فإنما هي الفكرة عن أن الشيء - أي شيء - مؤلف من زوجين نقيضين ، وأن حركة كل من هذين الزوجين في تعاقبهما على فلكهما الواحد وخروج كل منهما من الآخر وعودته إليه على مثل ماهي عليه الحال في الزوجين (ق م) و (م ق) في خروج كل منهما من الآخر وعودته إليه في تعاقب مستمر يتمثل الوجود ماضياً في منهجه الذي يمضي عليه . فإنت بمجرد أن تبلغ الميم من نهاية (ق م) وتحسب أنك قد انتهيت ، فإنك في اللحظة التي تحسب فيهاأنك قد انتهيت تجد نفسك قد ابتدأت وبهذه الميم نفسها التي انتهيت بها ضرورةً ؛ فأنت على هذا قد ابتدأت في اللحظة نفسها وبالشيء نفسه الذي انتهيت به . وعلى هذا فأشياء الوجود منتهية مبتدئة في أقل جزء من الزمان والمكان في لحظة واحدة ، والشيء الذي ينتهي ويبدأ في لحظة واحدة وفي شيء واحد هو شيء لا نهاية له ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وعلى هذا فمبدأ المثل هو المبدأ الذي يسير عليه الوجود في كل شيء من أشيائه . وعلى هذا فإن (أفلاطون) حين تصور مبدأ المثل فكأنه قد تصور ما هو قائم وراء ظواهر الأشياء ؛ أي أنه حين تصور (ق م) مثلاً فكأنه تصور أن (ق م) هذه الظاهرة لحواسنا لا يمكن أن تقوم إلاّ بمثالها

---

(١) إنّ لفظ البند والتقسيم إلى بنود لا وجود له في الأصل ، وقد وضعناه للتحدّث عن فقرة بعد أخرى من فقرات (ول . ديورانت) .

(م ق) الذي توجد بوجوده ، وتزول بزواله ، وتحركه وتتحرك به . . وكأنه حين تصوَّر (م ق) مثلاً ، تصوَّر أنّ (م ق) الظاهرة لحواسنا لا يمكن أن تقوم إلا بمثالها (ق م) الذي توجَد بوجوده ، وتزول بزواله ، وتحركة وتتحرك به . . وقل مثل ذلك في كل شيء ، فإن لكل شيء مثاله الذي يقوم في ذاته ، والذي يوجد بوجوده ، ويزول بزواله ، ويحركه ويتحرك به .

وعلى هذا فالمثل هي الوجود من ألفه إلى يائه ، ومنهج حركتها هو منهج حركة الوجود في كل شيء من أشيائه . ولو زالت المثل لزال ماتمثله ، فهو يوجد بوجودها ، ويزول بزوالها .

ونحن إذ ندرك (ق م) الظاهرة بحواسنا ندرك بعقولنا مثالها (م ق) القائم في ذاتها ضرورةً وبداهةً وليست الأبدية التي يتحدث عنها (ول. ديورانت) إلاّ الشيء الذي ينتهي ويبدأ في لحظة واحدة ، فهو على هذا شيء خالد إلى أن يقضي خالقه عزّوجلّ بزواله يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات . . مع ملاحظة أنّ ما نعنيه بالأبدية وباللانهاية إنما هو ما وُعدنا به من ثبات السنن : ﴿ . . . فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْديلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَحْويلاً ﴾[1] .

والمشكلة التي يواجهها دارسو مُثل (أفلاطون) أنهم يفتقدون المثال الذي يُعْربُ عن ذاته بذاته ، ولو أنهم وقفوا على مثالٍ واحد لأية صيغة صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً في لغتهم لوضحت لهم هذه المثل وضوح الشمس في مُتوع الضحى . وليس الغموض في هذه المُثُل إلاّ لفقد المثال الذي يصوِّرها لنا كما هي عليه في أثواب أزواجها التي تمثلها كما هي عليه . أما المثال المفقود الموجود فهو الشيء في ذاته .

ولعل (ول. ديورانت) يصور لنا مُثُل الصيغ القائمة في ذوات صيغها في مقارنته بين مصور الجسر وبين الجسر القائم على هذا المصور فيما يلي :

« أمامنا جسرٌ ، إنّ العين تدرك وترى خليطاً من الإسمنت والرمل والحديد لمئة مليون طن ، ولكن المهندس يرى بعين العقل الجرأة والتنظيم الدقيق لجميع هذه المواد بالنسبة إلى القوانين الميكانيكية والهندسية والحسابية ، هذه القوانين التي يقوم عليها تركيب وصناعة جميع الجسور القوية ، فإذا انتهكت حرمةً اخترقت هذه القوانين فإنّ الجسر ينهار ويتساقط في مياه النهر الذي يقوم عليه هذا الجسر »[2] .

نقف من هذه الفقرة المنقولة عند هذا الحدّ لنعقب فنقول : إنّ مثال الجسر الذي وضعه المهندس المصمم ليس قائماً على الورق كما نتصوّر ، وإنما هو قائم في ذات الجسر ، وفي كل شيء من أشيائه ؛ لأنّ الجسر لما قام على مثالٍ على الورق ، فإنّ مثاله الورقي قد انتقل ليمثل في كل

---

(١) سورة فاطر ، الآية ٤٣ .

(٢) « قصة الفلسفة » لـ (ول . ديورانت) ص ٤٠ ـ ٤١ .

جزء من أجزاء هذا الجسر . وإنك لو نظرت إلى مثال (ق م) التي قامت على مثال (م ق) فإنّ هذا المثال ليس إلاّ (م ق) مُمثلَةً في (ق م) كما تتمثل ظلال الأشجار في الماء على مثالها ، ولكن بصورة معكوسة ، وكما تتمثل الشمعة في المرآة على مثالها الذي تحبسه لنا آلة التصوير معكوساً ؛ لأنه مقدر أن يكون لكل شيء مثال على قدره لا يختلف عنه إلاّ في الاتجاه ، كما هي الحال في كل من (ق م) و (م ق) ؛ فكل منهما على مثال الأخرى ، ولا تختلف إحداهما عن الأخرى إلا في الاتجاه ، وفي الاتجاه وحده .

ولئن أقام المهندس الجسر على مثال من الورق ابتدعه في عقله قبل أن يقيم الجسر على مثاله فإنّ الخالق عزّ وجلّ قد أقام في كل شيء من أشياء هذا الوجود مثالاً له في ذاته يقوم بقيامه ، ويزول بزواله ، ولو رُحْتَ تقرن بين مثل الأشياء التي أقامها الخالق عزّ وجل في ذواتها والتي لا نهاية لها بالمثل التي يصطنعها المهندسون لما يريدون إقامته من أشياء ؛ لَتَبَيَّنَ لك أنّ مهندس الوجود الأعظم جلّ جلاله قد جعل من كل ما خلق المثل الأعلى .

المُثُل وتتاميَّة بور
من خلال الشيء في ذاته

يذكر (هايزنبرغ) ما يلي :

« وعندما اعتبر (كانت) **الشيء بحد ذاته** لَفَتَ الأنظار إلى أننا لا نستطيع استنتاج شيء إلاّ انطلاقاً من الإدراك المتعلق **بالشيء بحد ذاته** »[1] .

إنّ المعروف عن (كانت) أنه قال : « إننا لا نعرف ما هو الشيء في ذاته » وهنا يُنْسَبُ إليه أنه لفت النظر إلى أننا لا نستطيع استنتاج شيء إلا انطلاقاً من الإدراك المتعلق **بالشيء في حد ذاته** ، وهذا يشير إلى أنه **عرف** طريق الاستنتاج القائم على الإدراك المتعلق **بالشيء بحد ذاته** ، فكيف ذلك ؟

لا نريد الوقوف عند هذه الفقرة إلاّ من ناحية أنّنا نستطيع الاستنتاج انطلاقاً من الإدراك الأنف الذكر . .

وهذا القول يوضح بما لا مجال فيه للشك أنَّ (بور) حين كشف الغطاء عن تتاميّته انطلق في هذا الكشف من الإدراك المتعلق بالشيء بحدّ ذاته ، وهذا الانطلاق واضح نظرياً بحكم أنّ الشيء بحد ذاته هو الشيء قائماً في نقيضه ، ونقيضه قائم فيه ؟ وهل كل من الصورتين الموجية والجسيمية في تتاميّة (بور) على مثال الأخرى في كل شيء إلا في الوجهة ؟

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١١٦ ـ ١١٧ .

لقد تقدم أنّ كل شيء في هذا الوجود إنما يتمثل في الانتقال من نهاية أحد الزوجيْن إلى بداية زوجه القائم في ذاته ، ولا وجود لشيء آخر سوى ذلك . وهذا يعني أنه لا وجود من مُثُل (أفلاطون) إلا لنهاية كل من المثالين قائمة في بداية المثال الآخر القائم في ذاته .

وهذا يعني أيضاً أنّ الموجود من تامَّية (بور) إنما هو نهاية كل من الصورتين الموجيّة والجسيميَّة قائمة في بداية الأخرى ، كما هي الحال في الزوجين : السُّرى[1] من (س ر ى) التي تتجه إلى الانطلاق في صورة السفينة تسري في الماء ، والرّسوّ من (ر س ا) التي تتجه إلى التوقف في صورة هذه السفينة ترسو متوقفة في الميناء . فالراء في نهاية (س ر ى) قائمة في الراء من بداية (ر س ا) والسين من نهاية (ر س ا) قائمة في السين من بداية (س ر ى) .

ونعود إلى التذكير بأنَّ الانتقال إنما هو انتقال **من الشيء ذاته إلى الشيء ذاته** ، مع ملاحظة التناقض بين **المنقول والمنقول إليه** . أي ملاحظة التناقض بين النهاية التي ننتقل منها إلى البداية التي ننتقل إليها . فقطرة الماء ـ كما تقدم ـ إذْ تنتقلُ من الميوعةِ إلى التبخر إنّما تنتقل بحيث تقومُ نهاية الميوعة في بداية التبخر على مثل الانتقال بين (س ر ى) و (ر س ا) حيث تقوم الراء من نهاية (س ر ى) في الراء من بداية (ر س ا) وحيث تقوم السين من نهاية (ر س ا) في السين من بداية (س ر ى) ، وهذا يحتم أن تقوم كل منهما في الأخرى .

وعلى هذا فإن نهاية الصورة الموجيّة من تاميّة (بور) تقوم في بداية الصورة الجسيميّة ، ونهاية الصورة الجسيمية تقوم في بداية الصورة الموجيّة ؛ وهذا يحتم أن تقوم كل من الصورتين في الأخرى .

وإذا نظرت إلى هاتين الصورتين لم تجدهما إلاّ مثالاً من مُثُل (أفلاطون) ، وإلاّ زوجين كأيٍّ زوجين من كل شيء في هذا الوجود .

وإن عرضنا لهاتين الصورتين ـ الموجية والجسيميّة ـ لبيان علاقتهما وعلاقة كل جسيم بكل موجة ، وكل زوج مقترن بزوجه من كل شيء بمُثُل (أفلاطون) ، وكأننا في وجود واحد ، معرفة كل شيء فيه موصولةٌ بمعرفة كل شيء فيه ؛ بحكم أنه وجود يقوم على ضابط واحد هو ضابط الشيء في ذاته .

وسنعرض لبقية ما ورد في الفقرة المنقولة عند التحدث عنها في مستقبل هذا البحث إن شاء الله .

هذا وإن وصف الصورتين بالجسيمية والموجية ، وإن كان موضع خلاف ، فقد مال

(١) لا عبرة هنا بالتمادي ، أي بالألف الساكنة المنقلبة عن ياء في (س ر ى) ، وعن واو في (ر س ى) ؛ لأنّ هذه الألف ليست تمادياً للحركة للحرف كما هو معروف ومقدر لكل شيء أن يكون متحركاً .

بعضهم إلى الاقتصار على الموجيّة ، وهذا واضح من الانسجام بين الأزواج والمُثُل التي تقوم في أمثالها من كل شيء .

اللغة والمذاهب الفلسفية في الفيزياء الحديثة

يقول (هايزنبرغ) :

« لقد اتخذنا الفيزياء الحديثة هنا مثالاً ، أو قل نموذجاً ، لكي نتحقق من نتائج بعض المذاهب الفلسفية الهامة الماضية التي كانت بطبعها تطمح لأن تكون أكثر شمولاً بكثير . ويمكن أن نلخص ما تعلمناه من مناقشة فلسفتي (ديكارت) و (كانت) خصوصاً بما يلي :

إنَّ كل المفاهيم والكلمات التي اخترعت في الماضي من خلال التفاعل بيننا وبين العالم ليست ذات مدلولات واضحة كلّ الوضوح ، أي أننا لا نعلم بالضبط إلى أيّ مدىً تساعدنا في اكتشاف تفسير للعالم . ونحن نعلم في أكثر الأحيان أنَّ بالإمكان تطبيقها على تشكيلة واسعة من التجارب الداخلية أو الخارجية ، لكننا لا نعلم في الواقع العملي أبداً الحدود الدقيقة لمجالات تطبيقها . وهذا صحيح حتى في مجالات المفاهيم الأبسط والأعم لمفهومي (الوجود) و (المكان ـ الزمان) .

فنحن لن نتمكن إذن أبداً من التوصل بالحكمة الصرفة إلى الحقيقة المطلقة ، ومع ذلك يمكن أن نحدد بوضوح علاقات هذه المفاهيم فيما بينها . وهذا ممكن فعلاً عندما تصبح المفاهيم جزءاً لا يتجزأ من مجموعة مبادىء وتعاريف يمكن أن نعبر عنها بتشكيل رياضي متماسك . وهذه الزمرة من المفاهيم المترابطة يمكن أن تكون قابلة للتطبيق على حقل واسع في التجارب ، وأن تساعدنا على إيجاد طريقنا في هذا الحقل ، لكن حدود قابليتها للتطبيق لن تكون معروفة على العموم ، أو ليس بالتَّمام على الأقل .

وبالرغم من أننا نعلم مدلول المفهوم لن يكون أبداً معيَّناً بدقة مطلقة ، فإنّ بعض المفاهيم هي جزء لا يتجزّأ من الطرائق العلمية ؛ لأنها تمثل ، في الوقت الحاضر ، الحصيلة النهائية لتطور الفكر البشري في الماضي ، وحتى إلى ماضٍ غير بعيد . وقد تكون هذه المفاهيم موروثة ولكنها على أية حال وسائل لا غنى عنها في البحث العلمي الراهن . وهي قد تكون ، بهذا المعنى ، قَبْلِيَّةً عملياً . على أننا قد نكتشف في المستقبل حدوداً جديدةً لمجال تطبيقها »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ اللغة ليست على مثل ما يذكر (هايزنبرغ) ،

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١١٧ ـ ١١٨ .

فحقيقة الصيغ اللفظية تقع منا ـ كأي حقيقة أخرى ـ في نهاية طريق لا نهاية لها . ولكل حقيقة مجازات لا تتناهى ، ومجموع هذه المجازات هي التي توضح الحقيقة التي تصدر عنها وترتد إليها ، كما أن سابق السياق ولاحقه هو الذي يَصْرِفُ المجاز إلى جانبٍ من جوانب الحقيقة التي يقوم عليها ، وعلى هذا فاللفظ ـ أيُّ لفظٍ ـ لم يُوضَعْ ليكون رمزاً لشيء بعينه لا يتناول سواه ، ولو كان كذلك لماتت اللغة لحظة صدورها . فالصيغ لم تصدر لتدلّ على شيء بعينه كما هي الحال في الرموز التي توضع لأسماء الأدوية والآلات في يومنا هذا ؛ بحكم أن هذه الرموز لا صلة فيزيائية بين حروفها وفيزيائية مدلولاتها التي ترمز لها وتدل عليها .

ولنأخذ لفظ الدوران من (د ا ر) فهو لفظ بحكم طبيعة حروفه التي تتجه إلى العودة إلى مكان الانطلاق في كل دورة يشمل ما لا يتناهى من أشكال الدوران ؛ لأنه لم يوضع لدورانٍ بعينه . وقل مثل ذلك في نقيضه الرودان من (ر ا د) فهو لفظ بحكم طبيعة حروفه التي تتجه إلى الذهاب والمجيء للوقوف على شيء يتطلع الرائد للوقوف عليه على نقيض الدوران الذي لا يتطلع فيه ، فالدائر لا يتطلع إلى الوقوف ـ على أمر يريد الوقوف عليه ـ فهو دائماً يعود من حيث بدأ كالدائر في حلقة مفرغة . والفيزيائية في كل من الصيغتين لم توضع لشيء بعينه ، ولهذا فإن عدم التعيين هو المقصود . . . فكيف يمكن أن نطلب التعيين من شيء يقوم على عدم التعيين ؟

أمّا التعيين فيرجع إلى سابق السياق ولاحقه لا إلى الصيغة وحدها . وأما مساوقة اللغة ـ أيّ لغة ـ لفيزيائية الحركة في جسيمات الذرات وأجرام المجرات ، فقائم على ما بين ظاهر الصيغ وباطنها من تناقض ، ذلك التناقض هو الذي نَصِفُه بأنه **الشيء في ذاته** . والشيء في ذاته هو المَعْلَمُ والبوصلة الهادية التي نتعرف من خلال تركيبها المنهج الذي بني عليه كل شيء في هذا الوجود .

ولو أن الدوران من (د ا ر) والريادة من (ر ا د) وُضِعا لدورانٍ وريادةٍ بعينهما لا صلة لها بفيزيائية حروفهما لما أمكن أن يدلا إلا على شيء واحد بعينه فكانا كمن يريد حصر استعمال الحديد أو استعمال خليطة أخرى منه ومن غيره في استعمالٍ واحدٍ بعينه . ومثل هذا الحصر في استعمال بعينه يجعل وجود الحديد أو الخلائط الأخرى عدماً أو كالعدم . وقل مثل ذلك في صيغ اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً . . .

ولو أنّ لفظ (ش ك) لم يشمل الشوكة كوسيلة من وسائل تناول الطعام ويشمل النبات الشوكي ، والشوكة بمعنى القوة مثلاً ، وما لا حصر له من الاستعمالات الأخرى ؛ وأردنا تحديد معنى الشوكة بشيء بعينه دون النظر إلى معنى الاشتقاق وشموله ـ لماتت صيغة (ش ك) في اللحظة التي ظهرت فيها ، ولاحتجنا إلى بحر من الكلمات لا ساحل له من الصيغ لنخص كل

صيغة باستعمال بعينه . . .!!

وأما ما يقف عنده (هايزنبرغ) من شكواه من عدم التحديد فمردّه إلى أننا تعاملنا مع اللغة دون أن نصل هذا التعامل بطبيعة وفيزيائية حروفها من جهة ، ودون أن نصل ظاهرها بباطنها الذي يقوم في ذاتها وتقوم في ذاته من جهة أخرى ، فضللنا القصد إلى السبيل الذي علينا أن نسلكه لنجد اللغة لا تقتصر على مساعدتنا في التحديد ؛ بل إنها تتعدى ذلك لتكون بوصلة تهدينا في دروب العلم والفسفة ، بوصلة تنير لنا قلوب الذرات كما تنير لنا حال الأجرام في المجرات من حيث الترابط والتوازن الذي هو قوام هذا الوجود . ولعلنا نجد فيما نقف عليه في هذا البحث شيئاً يسيراً ولو قطرة من بحر لا ساحل له من الهدى الذي تقدمه لنا اللغة من خلال تركيبها وطبيعة فيزيائية حروفها .

أما المبادىء التي يذكرها (هايزنبرغ) فترجع كلها إلى الشيء في ذاته الذي تصدر عنه وترتد إليه .

أما التعاريف فليس إليها من سبيل ؛ لأنَّ الشيء الذي لا يتناهى لا يُعرَّف بالإشارة إلى بعض جوانبه بتعريفٍ يقصر عن استيعاب الجوانب الأخرى التي لا تتناهى . فالحدود والتعاريف ، وإن قربتنا من معرفة الشيء ، فإنها تظل قاصرة عن الغاية التي نتوقعها منها .

إنّ أمثال صيغ (أفتوماشين) و (سيمكس) التي نستعملها تحدّد مرموزها ، وكذلك كل أسماء الأدوية والآلات ما هو كذلك ، ولكن هل نستطيع استعمال صيغة منها في غير ما وضعت له ؟ وإذا كنا لا نستطيع فهذا يعني أنّ مثل هذه الصيغ ليس بينها وبين مدلولاتها التي ترمز لها وتدلّ عليها أي صلة فيزيائية . وذلك على عكس ما هي عليه الحال بين الرودان من (ر ا د) والدوران من (د ا ر) من صلة بينها وبين مرموزاتها التي ترمز لها وتدلّ عليها ، وهي مرموزات لا تتناهى .

إن من يريد لألفاظ اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً التحديد فقد أراد لها أن تموت في اللحظة التي ولدت فيها . أما الصيغ الفطرية من مثل (د ا ر) و (ر ا د) مثلاً فهي صيغ لا تموت ؛ لأنها صالحة للاستعمال في كل زمان من كل مكان ، نظراً لشمولها الذي لا يحدّ ، وللصلة بين فيزيائيّة الحركة فيها وفيزيائية الحركة في مرموزاتها التي ترمز لها وتدل عليها .

أمّا أسماء الأدوية والآلات والمخترعات فإنها تموت وتُبَدَّل كمرموزاتها التي ترمز لها وتدل عليها من جهة ، ولأنه لا صلة بين فيزيائية صيغها وفيزيائية الصيغ التي ترمز لها وتدلّ عليها ، وهي فوق كل ذلك ليست لها بواطن ترتبط بظواهرها برباط التناقض الذي هو الرباط بين الشيء والشيء في جميع أشياء هذا الوجود .

وعلى هذا فإنّ ثروة اللغات إنما تتمثل في صيغها التي تقوم بينها وبين مرموزاتها صلة فيزيائية تجعل هذه المرموزات تبدو وكأنها خارجة من رحم رموزها التي ترمز لها وتدلّ عليها .

أمّا ذلك الحشد الهائل الذي يضاف إلى معاجم اللغات صباح مساء فليس من اللغة في شيء . . إذا أردنا من اللغة تلك العلاقة الفيزيائية بين الرموز ومرموزاتها بحيث نجد التناقض بين ما ظهر من الصيغة وما بطن منها رابطاً يربط ما بدا بما اختفى منها ربطاً لا انفكاك له .

لقد تقدم أنّ الحدود التي تصل بين الصيغ ونقائضها القائمة في ذواتها حدود مشتركة بحكم قيام نهاية كل من الصيغتين الظاهرة والباطنة في بداية الأخرى . وعلى هذا فإنه ليس إلى التحديد من سبيل ؛ لأنّ طبيعة بناء الصيغ تحول دون مثل هذا التحديد .

اللغة بوصلة
في دروب العلم والفلسفة

إذا أردنا أن نبحث عن العلاقة بين اللغة من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى فعلينا قبل كل شيء أن نبحث عن الضابط الذي يحكم حركة الشيء في سيره ـ أيِّ شيء من الأشياء ـ أو قل عن المنهج الذي بُنِيَ عليه الوجود ، وبعبارة أخرى عن طبيعة الحركة في لبنات هذا الوجود . وإذا كان البحث ـ كما نكرر دائماً ـ في أيّ ذرة من الذرات إنما هو بحث في جميع الذرات في الوقت نفسه ، فإن البحث في أي لبنة إنما هو بحث في جميع اللبنات التي بني منها عالمنا[1] .

ونستطيع القول إنّ الشيء في ذاته هو المَعلَم الذي قامت عليه الصيغ اللغوية التي صدرت فطرة وسليقة وطبعاً كما قام عليه العلم وقامت عليه الفلسفة . ولئن مررنا بشيء من قوانين الفكر عند (أرسطو) وشيء من مُثُل (أفلاطون) وشيء من الفيزياء ؛ فإننا سنمر بشيء آخر من العلم والفلسفة من خلال الشيء في ذاته في مستقبل هذا البحث إن شاء الله .

وإن من ينظر إلى أنَّ ما يقوم عليه العلم وما تقوم عليه الفلسفة ، وكذلك ما تقوم عليه العلوم التي وُصفت بأنها علوم إنسانية . . على أنها أشياء متغايرة ، فإنه يبتعد عن المَعلَم الواحد الذي قام عليه الوجود ، ألا وهو الشيء في ذاته .

---

(١) معروف انّ هناك فرقاً بين ذرة وأخرى في عدد الأفلاك وفي عدد الجسيمات التي تطوف بها حول النواة ، هذا إذا لم ننظر ـ كما يقول آخرون ـ إلى أنّ البحث في الأمواج أقرب إلى طبيعة الذرة من البحث في الجسيمات . . ولا نقف طويلاً عند مثل هذا التفريق .

عودة إلى اللسانين
لسان الحال ولسان المقال

إنَّ الفيزياء الحديثة ذات لسان واحد هو لسان حالها الذي تعرب به عن ذاتها عما هي عليه في ذاتها ، وهو لسان صادق كل الصدق ، ويمكن أن نطمئن إلى ما يُعرِب به كل الاطمئنان ، ولو أنَّ حظنا من هذا الإعراب رهن بمقدار استيعابنا له : أمَّا حين نقع على هذه الفيزيائية في صيغة ذات لسانين ؛ لسان حالها الذي ذُكرآنفاً ، ولسان مقالها[1] كما في صيغة العبِّ من (عَ بَّ) مثلاً ، الذي يتجه إلى معنى احتواء الشيء في صورة الماء الذي نعَبُّه لنروي ظمأنا . وزوجه القائم في ذاته وهو البَعُّ من (بَ عَّ) في صورة الماء نقذف به من فمنا ، فإننا نجد أنفسنا نواجه لسان الحال المتمثل في فيزيائية هاتين الصيغتين ، فنحن في (ع ب) ننتقل من العَيْن التي تصور لنا الشيء بارزاً ظاهراً ، بحكم أنها حرف حلقي مظهر ، إلى الباء الشفويّة المتضامَّة التي تصوِّر لنا الشيء متضاماً منقبضاً ومنجزراً .

إذا نظرت إلى صورة مَنْ يشرب الماء مثلاً وجدته لا يستطيع شربه إلا إذا فتح شفتيه يستقبله بفتحها ، ذلك الفتح الذي تصوره لنا العَيْن ، ثم بضمها عليه ذلك الضمّ الذي تصوره لنا الباء الشفوية المتضامة . وبغير هذه الصورة يستحيل احتواء الماء وشربه . والأمر على نقيض ذلك في (ب ع) ، فنحن في هذه الصيغة ننتقل من الباء الشفوية المتضامّة التي تصور لنا الماء وقد احتويناه داخل فمنا وأطبقنا عليه شفتينا ، إلى العين المظهرة التي تصور لنا هذا الماء وقد قذفنا به من فمنا .

ذلك هو لسان حال فيزيائية هاتين الصيغتين (ع ب) و (ب ع) . أما لسان مقالهما المعرب المبين فهو ما نقلته لنا أمهات كتب اللغة من أنَّ عبَّ الماء هو شربه ، وأنَّ بَعَّه هو القذف به من فمنا .

---

(١) إننا نحرص على أن نكرر دائماًوبصورة قد تدعو إلى ضجر القارىء وضيقه من تكرر مثل هذه الملاحظات التي نشير فيها إلى أنّصورة احتواء الماء وعبِّه من (عَ بَّ) ، وبعِّه والقذف به من (بَ عَّ) ، ليستا إلّا صورتين من صور احتواء الشيء والإلقاء به ، التي لا تتناهى . فالعَبُّ والبَعُّ في كل زمان من كل مكان يُستعملان في صور من صور استعمالاتها التي لا تتناهى بحسب ما تدعو إليه الحاجة بشرط أن يظلّ أي استعمال من هذه الاستعمالات التي لا تتناهى موصول الرحم بالمعلم الفيزيائي الذي تقوم عليه كل منهما . وذلك هو السر في خلود اللغة وصلاحها لكل زمان من كل مكان .

لسان الحال ولسان المقال
للتحقق من نتائج العلم والفلسفة

إنّ اتخاذ الفيزياء مثالاً هو السبيل الأمثل للتحقق ، ليس من نتائج بعض المذاهب الفلسفية الهامة الماضية ، بل من نتائج ثمار الفكر عامة ؛ على أن لا ننسى أنّ فيزيائية الصيغة التي تُعْرِب بلسانين ـ لسان حالها ولسان مقالها ـ ليست بأقلّ صحة من الصيغة التي تعرب بلسان حالها فقط ، والتي تقف عند حدودٍ من التعميم لا تقف عندها الصيغة ذات اللسانين .

عودة إلى وضوح الكلمات

أما القول : « إنّ الكلمات التي اخترعت في الماضي من خلال التفاعل بيننا وبين العالم بأنها ليست ذات مدلولات واضحة كل الوضوح ، أي أننا لا نعلم بالضبط إلى أيّ مدى تساعدنا في اكتشاف تفسير للعالم » فهو قول صحيح إذا نظرنا إلى هذه الكلمات على أنها قد اخترعت اختراعاً .

والأمر على ذلك حين ننظر إلى الكلمات ، أو قل الأصوات التي صدرت عن الصائتين أيام لم تكن تلك الأصوات إلا ردّ فعل على فعل الواقع الذي فعل بهم فصاتوا ولم يكونوا يريدون إفهام غيرهم بأصواتهم عما يريدون الإعراب عنه بهذه الأصوات ؛ لأن لغة التفاهم لم تقم إلا بعد دهر الدهارير من تلك الفترة التي لم تكن فيها الأصوات إلا مجرد ردّ فعل على ما فعل بالصائت فصات . . ولهذا فإنّ النظر إلى اللغة بعد أن أصبحت لغة اصطلاحية ومجرد وسيلة للتفاهم إنما هو نظر لا يمكن أن يجعلنا نتخذ من اللغة وسيلة تفسير للعالم .

أما اللغة التي يمكن أن نتخذ من أية صيغة من صيغها وسيلة تفسير للعالم ؛ إنما هي اللغة التي صدرت مجرد رد فعل على فعل الواقع بالصائت على نحو ما تقدم التعرض له سابقاً من مثل (ع ب) و (ب ع) . والمشكلة التي تواجهها اللغة تتمثل في أنّ المصطلح منها هو الأعم والغالب وليس الجزء الذي صدر فطرةً وسليقةً وطبعاً من أية لغة من اللغات المستفيضة إلاّ واحداً بالألف . ففي كل يوم تطالعنا أسماء الأدوية والمخترعات والآلات المستحدثة ببحر من الكلمات ليس من اللغة في شيء ، ولو أننا نتعامل معه على أنه لغة على نحو ما سبق التعرض له .

عودة إلى عدم التعيين في الصيغ الفطرية

إنّ النظر إلى الكلمات على أنها ليست ذات مدلولات واضحة كل الوضوح ، إنما هو من

طبيعة وَصِفَةِ اللغة الفطرية ، فكيف يمكن أن نحصر صيغة العب من (ع ب) بشرب الماء مثلاً ، ويكفي هنا أن أعرض لبعض استعمالات هذه الصيغة ، وهذه الاستعمالات ليست إلا قطرات من بحر لا ساحل له :

« في الحديث : « اشربوا الماء مصّاً ولا تعبّوه عبّاً فإن الكُباد من العبّ » . وتركته يتعَبَّب النبيذ ، أيّ يتجرعه بكثرة . وعبَّ الغَرْبُ : صوَّت عند العب . وعبَّ البحر عباباً . وتقول : ديمة أغدق رَبابُها وأغرق عُبابها . ويقال للفرس العدّاء : يعبوب ؛ وأصله : الجدول اليعبوب ، وهو الشديد الجِرْية ؛ يَفْعول من العباب . قال :

لا تسقه ماءً ولا حليباً   إن لم تجده سابحاً يعبوبا

ومن المستعار قولهم لمن مرّ في كلامه فأكثر : قد عبَّ عُبابُه »[1] ا هـ .

والعبّ على هذا احتواء مساوق ومطابق لطبيعة وصفة الحركة في هذه الصيغة ، وهو بهذا متميز من أي احتواء آخر في هذا الوجود . وليس العَبُّ إلا صورة من صور الاحتواء التي لا تتناهى . وليس السياق الذي يعيِّن استعمالاً بعينه إلا كذلك الجزء من أي مركب يتعيَّن موقعه بحسب ما يتصل به من الأجزاء .

غير أن الأهم من كل ذلك ـ ونحن مع مؤلف يبحث في نظرية الكم ـ هو أنَّ الغموض[2] راجع إلى علاقة كل من الزوجين النقيضين من كل شيء بزوجه القائم في ذاته . فنحن حين نواجه (ع ب) مبدوءة بالعين مختومة بالباء نواجه صيغة ذات بدء ونهاية لا لبس فيها ولا ارتياب . وهذه هي الصيغة التي تعاملنا معها إلى يوم الناس هذا . أما إذا علمنا علم اليقين أن العين من بداية (ع ب) ليست بداية فحسب ، وإنما هي بداية من وجه ونهاية لزوجها (ب ع) القائم في ذاتها من وجه آخر ، فإنّ عدم الوضوح ثمرة لقيام نهاية الزوج السابق في بداية الزوج اللاحق في هذا الحرف ـ العين ـ الذي هو نهاية وبداية معاً في آن واحد ، وليس هناك من سبيل إلى التمييز بينهما إلا بالخطأ[3] .

وهنا نعود إلى الحكمة التي ذكرها (هايزنبرغ) والتي تقول : « إن الإصرار على عدم قول الخطأ أبداً يلزمنا بالسكوت » . أي إنّ النظر إلى كل من (ع ب) و (ب ع) معزولة عن الأخرى ومستقلة بذاتها تماماً غير صحيح ، فقد تقدم أنه ليس إلى تصورهما معزولتين من

---

(١) « أساس البلاغة » للزمخشري ، مادة (عَبَّ) .

(٢) يلاحظ القارىء الكريم أننا نعود للموضوع نفسه مرة بعد مرة من أجل التنويع في الأمثلة اللغوية التي يقوم عليها هذا البحث في الأساس .

(٣) أي مجال للتدقيق حين تكون نهاية كل من الزوجين هي ذاتها بداية للزوج الآخر ؟ .

سبيل ، إلا إذا تصورناهما متوقفتين عن الحركة ، ونحن نعلم أنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء . وأما تصورهما وكل منهما قائمة في الأخرى فإنّ مثل هذا التصور إنما هو تصور للوجود كما هو في واقعه القائم ؛ فآخر جزء من الليل وأول جزء من النهار إنما هو جزء يقوم ليله في نهاره ويقوم نهاره في ليله ، ويستحيل أن تفصل أيّاً منهما عن الآخر ، وقل مثل ذلك في آخر جزء من النهار وأول جزء من الليل ، بل قل مثل ذلك في أية حركة من أي متحرك ، فأنت بمجرد أن ترفع رجلك أقل رفع فإنّ هذا الرفع الأقل إنما هو نهاية وبداية معاً في وقت واحد ؛ أي إنه نهاية الخطوة السابقة وبداية الخطوة اللاحقة .

وإذا نظرت إلى أي جزء من أي شيء تجده يتألف من نهاية السابق وبداية اللاحق ضرورة . أما البحث عن خطوة أو عن شيء له بدء ونهاية يتميَّز بها فإنه بحث عن محال . ومع ذلك فنحن مضطرون إلى التعامل مع هذا المحال كاضطرار كل حركة إلى نهاية سابقتها وبداية لاحقتها لتوجدها وتوجَد بها .

وقد تقدم أنّ هذا ليس من الارتياب وإنما هو من الوضوح ؛ لأنّ إيماننا بقيام نهاية (ب ع) المتمثلة في هذه العين التي تنتهي بها في بداية (ع ب) المتمثلة في هذه العين التي تبدأ بها إنما هو إيمان لا شك ولا ريب فيه .

العجز عن التمييز هو التمييز

إنّ عجزنا عن التمييز بين الزوجين من كل شيء ليس عجزاً في قدرتنا عن التمييز بينهما ، وإنما عجزنا هو شيء من طبيعة تركيب الشيء كما خلقه الله عز وجل عليه . وهذا ليس من العجز في شيء . ومن هنا فإن اضطرارنا للتمييز يقضي بأن نلوذ بالمجاز ، وأن ننظر إلى كل من (ب ع) و (ع ب) على أنّ كلاً منهما متميزة من الأخرى تميزاً لا لبس فيه ولا ارتياب ؛ لا لشيء إلّا لأننا أصحاب مجاز . وهذا العجز مماثل للعجز عن وصولنا إلى حقيقة كل من هاتين الصيغتين ، وعجز عن تحديد دلالتهما على شيء معين بعينه .

عدم التمييز
سبيل للتقرب من الحقيقة أكثر فأكثر

إن العجز عن التمييز بين الزوجين من كل شيء هو الذي مهّد السبيل إلى أن نحاول التقرب من الحقيقة أكثر فأكثر ـ من جهة ـ وأن نعلم علم اليقين أن هذا العجز إنما هو من أجل أن نشهد الترابط بين الزوجين من كل شيء ، ترابطاً بلغ المثل الأعلى في الترابط .

وأما القول : « لكننا لا نعلم في الواقع العملي أبداً الحدودَ الدقيقة لمجالات تطبيقها » فهو

كلام صحيح ويدل على ما عند قائله من احترام لأمانة البحث . وكيف يمكن أن نعلم الحد الذي يفصل كلاً من (ب ع) و (ع ب) عن الأخرى مثلاً ، وهو حد مشترك بينهما ، لكل منهما فيه مثل ما للأخرى ؟

الوجود و (الزمان ـ المكان) أو (الزمكان)

والقول : « لكننا لا نعلم في الواقع العملي أبداً الحدود الدقيقة في مجال تطبيقاتها ، وهذا صحيح حتى في مجالات المفاهيم الأبسط والأعم كمفهومي (الوجود) و (المكان ـ الزمان) ؛ فنحن لن نتمكن أبداً بالحكمة الصرفة الوصول إلى الحقيقة المطلقة » .

والتعقيب على مثل هذه الفقرة يجعلنا نسأل أولاً : ما هو الوجود ؟ وما هو الزّمكان ، أي (الزمان ـ المكان) كما يعبر بعضهم ؟

وإذا لم يكن في الصيغتين (ب ع) و (ع ب) اللتين اتخذناهما كمثال لجميع الصنع الأخرى فكراً كانت أم مادة[1] لا وجود لهما قطعاً إلّا في صورة قيام نهاية كل منهما في بداية الأخرى ، الذي يقضي ضرورة في قيام كل منهما في الأخرى . فإننا عند ذلك نعلم **أن الوجود يتمثل في قيام النهاية في البداية من كل شيء** . وأن فلسفة الوجود من ألفها إلى يائها تقوم على هذا القيام ؛ لأنك لو نظرت إلى العين من نهاية (ب ع) قائمة في العين من بداية (ع ب) وإلى الباء من نهاية (ع ب) قائمة في الباء من بداية (ب ع) ، وأردت أن تبحث بعد هذا القيام عما بقي من (ب ع) و (ع ب) ؛ فإنك تعلم علم اليقين أنه لم يبق شيء . وذلك هو الوجود الذي نكرر التعرض له دائماً .

ماذا يوجد بين النهاية والبداية من كل شيء ؟

وقد يخطر بالبال أن يسأل سائل : ما الذي يوجد بعد البداية وقبل النهاية ، أي أين ما هو قائم بين النهاية والبداية ؟ أو أين الوسط ؟

وهذا الخاطر يحدث إذا لم ننظر إلى أنَّ أطول المسافات تتألف من خطىً طالت أم قصرت ؛ أي إنها تتألف من قيام النهاية في البداية . ففي نظرية الكم نجد خطى الإلكترون تقصر في دورانه حول ذاته قصوراً عجيباً ، وتسرع سرعة كبيرة جداً ، ومع ذلك فإن جميع خطواته تتألف من قيام نهاية الخطوة السابقة في بداية الخطوة اللاحقة ، كالسلحفاة التي تتألف خطوتها من نهاية الخطوة السابقة وبداية الخطوة اللاحقة . ولا شيء في الوسط إلا إذا تصورنا أنّ الحركة قد

---

(١) لابدّ من تكرار الإشارة إلى أنّ كلمة فكر ومادة ليستا فيما استعملتا فيه إلا مجرّد اصطلاح .

توقفت . . أما الوسط فيتمثّل دائماً وأبداً في قيام كل من النهاية والبداية في الأخرى . وإذا كان الوجود يتمثل في قيام النهاية في البداية من كل زوجين في كل شيء ، فما الزمان وما المكان ؟.

وجود الزمان والمكان
وجود تابع لوجود الأشياء

ليس للزمان والمكان وجود مستقل عن الشيء أبداً فهما في كل شيء على مثاله . وكل شيء متزمّن متمكّن . ولو رجعت إلى الحرفين الأولين من صيغة الزمان من (زَ مَ نَ) ، وهما الزاي والميم ، لوجدت هذه الصيغة تتجه إلى الانقباض في صورة الزمام القابض . ولو نظرت إلى الحرفين الأولين من زوجها (مَ زُّ) لوجدتهما يتجهان إلى التمادي في صورة تمادي طَعْمٍ في طَعْمٍ ، ومن ذلك يتبينّ لك أنّ الزمن منقبض . وإذا نظرت إلى المكان من خلال الحرفين الأولين من صيغة (م ك ن) ، وهما الميم والكاف ، وجدت هذه الصيغة تتجه إلى تمادي الشيء في صورة الشيء تمكه وتدفعه ليتمادى منطلقاً ، كما في قولهم :

يـامَـكُّ مُكِّي الـظالمـين مَكّـا ولا تمـكي مـذحـجـا وعـكّـا

أي ادفعيهم . وهذا يشير إلى أن معنى المكان يتجه إلى التمادي . وإذا انتقلت من صيغة الزمان والمكان لتطبقها على أية صيغة أخرى - كصيغة (ب ع) و (ع ب) المتقدمتين - وجدت (ب ع) تمثل المكان في تماديها بالنسبة لـ (ع ب) ، و (ع ب) تمثل الزمان في انقباضها بالنسبة لـ (ب ع) ، ووجدت كلا من المكان والزمان يقوم في الآخر قياماً لا فكاك له ، وكل منهما لباس للآخر .

ولما كان الأمر كذلك ، وكان الوجود يتمثل في قيام النهاية في البداية من كل شيء ، فإن الزمان والمكان في صورتي (ع ب) و (ب ع) يقوم كل منهما في الآخر ، فكيف والحال هذه نستطيع معرفة حدود الموجود أو حدود الزمان والمكان ؛ والنهاية قائمة في البداية ؟

ولما كان التعاقب بين النهاية والبداية ؛ أي لما كان التعاقب بين (ع ب) و (ب ع) اللتين - كما قلنا - تمثلان الوجود ، وتمثلان الزمان والمكان تعاقباً مستمراً ، فإن التعاقب في الوجود بين النقيضين من كل شيء مستمر ، وكذلك التعاقب بين الزمان والمكان مستمر أيضاً .

لكل موجود زمان ومكان خاص به وعلى مثاله

لابد هنا من الوقوف عند ما قاله الفيلسوف (كانْتْ) بالنسبة للزمان والمكان والتناقض والعلة ، يقول (ول. ديورانت) :

« إنّ التناقض هو المعضلة التي لا حلّ لها الناجمة عن محاولة العلم تخطي التجربة . فمثلاً

عندما يحاول العقل أن يقرر فيما إذا كان العالم محدوداً أو لا نهائياً من حيث المكان ، وقع العقل في تناقض وإشكال ، ورفض كل فرض من هذين الفرضين . فنحن مسوقون إلى التصوّر بأنّ وراء كل حدّ شيئاً ابعد منه ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، ومع ذلك فإنّ اللانهاية في حدّ ذاتها أمر لا يمكن إدراكه . ومرة ثانية لو حاول العقل أن يعرف هل كان للعالم ابتداء زمني وقع في الإشكال نفسه . لأننا لا نستطيع أن نتصور الأزلية التي ليست لها نقطة ابتداء . ولكننا في الوقت ذاته لا نستطيع أن نتصوّر أية لحظة في الماضي نسميها بدء الزمن ؛ إذ لا يسعنا إلاّ أن نشعر بأنه قد كان قبل تلك اللحظة الأولى شيء . ثم لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعلول التي يدرسها العلم بدء ؛ أي هل للعالم علة أولى نشأ عنها ، أجاب العقل بالإيجاب والنفي معاً . فبالإيجاب لأنه لا يستطيع أن يتصوّر سلسلة لا نهاية لها ، وبالنفي لأنه لا يمكن تصور علة أولى لا علة لها . هل هناك مخرج لهذه المنعطفات والإشكال في الفكر؟ ويجيب (كانْت) على هذا السؤال بالإيجاب ؛ نعم يمكن وجود مخرج لهذا الإشكال في الفكر لو تذكرنا بأنّ المكان والزمان والعلة ليست سوى وسائل للإدراك الحسي ، والإدراك العقلي ، والتي يجب أن تدخل إلى كل تجربتنا باعتبار أنها مفتاح وبناء للتجربة ، وبدونها لا تكون لنا تجربة ولا معرفة . هذه المشاكل ناجمة عن افتراضنا بأنّ المكان والزمان والعلة أشياء خارجية مستقلة عن الإدراك . وعلى الرغم من أنّ كل ما نصادف من تجارب لا يمكن فهمه ولا تفسيره إلاّ إذا صُغناه بعبارات الزمان والمكان والسببية ، فلن تكون لنا فلسفة صحيحة إذا فاتنا أنّ هذه ليست أشياء واقعة ولكنها وسائل لتفسير التجارب وفهمها فقط »[1] .

والتعقيب على فقرة (كانْت) هذه إنما هو تعقيب ينطلق من طبيعة بناء الشيء ، أي من طبيعة الشيء في ذاته ، غير أنّ (كانْت) يصرح بأننا عاجزون عن معرفة **ما هو الشيء في ذاته** ؛ لأنّ الإنسان ـ بحسب قوله ـ « لا يعرف إلاّ ما يصادفه في تجربته ، فإن وقع الشيء في ذاته في حدود التجربة تغيّر أثناء مروره خلال الحواس . . إننا نجهل ماهية الأشياء وحقيقتها المستقلة عن إدراكنا لها ، فنحن نعلم الشيء بعد تحويله إلى فكرة ، أما ما كان للشيء قبل هذا التحول فلا نستطيع أن نعرف . وإذا ظنّ العلم أنه يتناول الأشياء في حدّ ذاتها ، أي في حقيقتها كما هي ، فهو واهم ومخدوع ، والفلسفة أكثر من العلم وهماً وضلالاً إن زعمت أنّ مادة العلم كلها لا تتألف من إحساسات وإدراكات ومدركات عقلية ؛ بل من الاشياء نفسها . قال (شوبنهور) : « إنّ فضل كانْت يكمن في تمييزه مظهر الشيء عن الشيء في نفسه »[2] .

---

(١) « قصة الفلسفة » لـ (ول . ديورانت) ، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥ .

كانْتْ والشيء في ذاته زماناً ومكاناً وعلةً

تذكرنا هذه الفقرة بما قاله (سبينوزا) : « إنّ أسمى أنواع المعرفة هو ما ندركه بداهةً » هذا ما قاله (سبينوزا) ويمكن أن نضيف إليه شطر بيت جاء فيه : « خَفِيَتْ على الأبصار وهي نهار » وكأنّ أشدّ الأشياء ظهوراً وأوضحها بياناً وأجلاها حالاً هو ذلك الشيء الذي يخفى لشدة ظهوره وينبهم ولا يستجلي وهو أشدّ ما يكون ظهوراً ووضوحاً وجلاءً .

إنّ الشيء في ذاته قائمٌ ضرورةً ، ولئن كنا في كل ما تقدم وفي كل ما يأتي من هذا البحث لا نخرج عن نطاق الشيء في ذاته فما ذاك لأنه لا يقوم شيء بدونه ، وكان أمر الله قدراً مقدوراً .

وأنت إذا نظرت إلى كل من الزوجين الحَوْطِ من (ح ا ط) الذي يتجه إلى حفظ الشيء ؛ من قولهم : « حاط الشيءَ » إذا حفظه . وزوجه القائم في ذاته الطَّوْح من (ط ا ح) الذي يتجه إلى هلاك الشيء ؛ من قولهم : « طاح الشيءُ »إذا هلك . ولما كان كل من هلاك الشيء وحفظه زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، فما دور الإنسان في قيام كل من (ح ا ط) و (ط ا ح) في الأخرى ؟ وما دَوْرُهُ في أن يكون الحَوْطُ رعايةً وحفظاً ، والطَّوْحُ هلاكاً ومضيّاً ؟

إنّ الإنسان ليست له أية علاقة في قيام كل من هذين الزوجين ، كما أنه ليست له أية علاقة في قيام كل منهما في الآخر ، وليست له أية علاقة في أن تكون صيغة كل من الزوجين تُعْرِب بفيزيائيتها عما هي في ذاتها ، وليست له أية علاقة في قيام العلاقة بين هذين الزوجين النقيضين لو لم يكونا قد قاما في ذاتهما على التناقض فطرةً ؛ فطرة الله التي فطر الأشياء عليها لا تبديل لخلق الله .

والجميع يعلم أنّ الشيء في ذاته المتمثل في قيام الزوج في زوجه من كل شيء موجود قائم منذ وجود المخلوَق ، ومع ذلك ومع أنه أوضح الأشياء ظهوراً على الإطلاق لم يُعرف إلاّ إلى يوم الناس هذا في مجال اللغة ، فالناس كلُّ الناس يتعاملون منذ القديم مع كل من الزوجين في كل شيء معزولاً عن الآخر دون أن يخطر ببالهم أنّ كلاً منهما نقيض للآخر ، وعلى مثل ما هي عليه الحال بين الزوجين (ح ا ط) و (ط ا ح) ؛ حيث أنّ كلاً منهما نقيض للآخر بحكم طبيعة وفيزيائية حروف كل منهما ، وأنّ كلاً منهما يقوم في الآخر قياماً لا فكاك له ، وأنه لا وجود في ذات كل من الزوجين من كل شيء إلاّ لذات زوجه الآخر ؛ على غرار ما هي عليه الحال في الزوجين (ط ا ح) و (ح ا ط) ، حيث لا وجود في ذات (ط ا ح) إلاّ (ح ا ط) ، ولا وجود في ذات (ح ا ط) إلاّ (ط ا ح) ، وهذه هي هجيرى[1] هذا البحث من أَلِفِهِ إلى يائِهِ .

---

(١) الهجيرى : كثرة الكلام والدأب والعادة ، يقال : « ما زال هذا هجِّيراه » وهو ما يولع بذكره ، ولا تكاد تستعمل إلاّ في العادة الذميمة . أمّا هنا فقد دعت إليها طبيعة البحث كما دعت طبيعة الرياضيات إلى استعمال الأعداد من صفر إلى تسعة في كل خطوة رياضية .

إنّ إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته إعراب ليس للإنسان فيه أيّ دخل أو علاقة سوى شيء واحد هو أنّ بنيان فكر الإنسان إنما هو بيانٌ مساوقٌ في بنائه لبناء الوجود ، وإننا لنرى زيَّ معالم الصوت الفطري ـ الذي صدر عنه فطرةً وسليقةً وطبعاً يوم كان لا يدري يميناً من شمال ولا أماماً من وراء ـ مساوقٌ لفيزيائية الحركة في الشيء .

وفوق كل هذا وذاك فإنّ إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته هو الذي سيجلّي لنا معضلات (كانْتْ) ولكن ليس بالطريقة نفسها التي عرض لها (كانْتْ) ، وإنما من خلال هذا الشيء في ذاته الذي أعلن (كانْتْ) أنه ليس إلى معرفته من سبيل .

يقول (ول. ديورانت) متحدثاً عن (كانْتْ) : « المعضلة الأولى ـ إنّ التناقض هو المعضلة التي لا حل لها ، الناجمة عن محاولة العلم تخطي التجربة » .

إنّ التناقض ليس المعضلة ، وإنما المعضلة كل المعضلة في التنكر لهذا التناقض الذي ليس المعضلة التي لا حل لها الناجمة عن محاولة العلم تخطي التجربة ؛ وإنما هو الحل الذي لا حل سواه ، والمؤهل لتفسير كل ما يبدو لنا في هذا المجال على أنه معضلة . فالشيء في ذاته هو منطق هذا الوجود .

ولو أننا تجاوزنا التناقض بين الزوجين (ح ا ط) و (ط ا ح) وظل كل منهما مفصولاً عن الآخر فصلاً أبدياً لاستحال استمرار الوجود ماضياً على ما هو ماضٍ عليه ، وكيف يستمر الوجود دون قيام الاتصال بين الزوج وزوجه في كل شيء ؟ أو قل بين النقيض ونقيضه ؟ ، وكيف يستمر الوجود إذا كان لا وجود إلّا للزائد ؟ أو كان لا وجود إلّا للناقص ؟ وكيف يستمر الوجود إذا كان لا وجود إلّا للسالب ؟ أو كان لا وجود إلّا للموجب ؟ ، وكيف يستمر الوجود إذا كان لا وجود إلّا للفعل ؟ أو كان لا وجود إلّا لردّ الفعل ؟ . . أليس التناقض هو الوجود متمثلاً في قيام كل من الزوجين في الآخر من كل شيء ؟! .

وكيف يستمر الوجود إذا تصوّرنا النقيضين الجَزْرَ والمدَّ وقد انعزل كل منهما عن الآخر ، فعايشنا جَزْراً بلا مدّ ، أو مدّاً بلا جَزْر ؟ أليس الوجود ، بل قل أليست الحركة التي هي أسلوب وجود الشيء لا تقوم إلّا على قيام كل من الجزر والمدّ في الآخر قياماً لا فكاك له ؟ .

أليس كل ما تقدم يعلن أنّ جميع هذه النقائض إنما تخرج من رحم قيام كل من الزوجين النقيضين في الآخر ، ذلك القيام الذي هو الشيء في ذاته بلحمه ودمه ـ صحّ التعبير أو لم يصحّ . . .

ونسأل : كيف يقوم العلم إذا حاول تخطي بناء الوجود القائم في كل لبنة من لبناته على التناقض ؟ وهل التجربة شيئاً آخر غير الوقوف على بناء الشيء كما هو عليه في ذاته من أجل

تسخيره ؟ . . وإذا شهد الشيء على ذاته بذاته من خلال فيزيائية حروفه ؛ فَلِمَ نطلب عليه شاهداً من غير ذاته ؟ .

إنّ الذين أَعْلَوا مقام التجربة فوق كل مقام ونسوا أو تناسوا أنّ الغرض منها إنما هو أن نتعرّف طبيعة بناء الشيء على ما هو عليه في ذاته ، أي أن نعرف الشيء في ذاته . وليس الاستمرار في التجربة اليوم أو غداً إلّا للتوسع في معرفة هذا البناء ليمكن تسخيره من خلال هذه المعرفة . . . وبعد كل هذا وذاك ؛ هل إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته شيء آخر غير ما نريد الوصول إليه بالتجربة ؟

معضلات (كانْت)

المعضلة الأولى :

« إذا كان العالم محدوداً أو لا نهائياً من حيث المكان ، وقع العقل في تناقص وإشكال ، ورَفَضَ كلَّ فرض من هذين الفرضين . فنحن مسوقون إلى التصور بأنَّ وراء كل حد شيئاً أبعدَ منه ، وهكذا إلى مالا نهاية ، ومع ذلك فإنَّ اللانهاية في حد ذاتها أمر لا يمكن إدراكه » . هذه هي المعضلة الأولى . . وأنت إذا نظرت إلى (ح ا ط) وجدتها منتهية بالطاء من جهة ، ووجدتها غير منتهية من جهة أخرى ، فهذه الطاء نفسها التي تنتهي بها هي هذه الطاء نفسها التي يبدأ بها زوجها الطوح من (ط ا ح) ، وهي طاء واحدة ؛ هي نهاية من وجه ، وهي بداية من وجه آخر . وإذا حسبت أنك انتهيت بهذه الطاء وجدت نفسك في اللحظة نفسها مبتدئاً بها ؛ فأنت انتهيت من وجه ، وأنت لم تنته من وجه آخر . فأنت منتهٍ بالطاء من نهاية (ح ا ط) ، ومبتدىء بهذه الطاء نفسها في بداية (ط ا ح) . وإذا ظننت أنك انتهيت بالحاء من نهاية (ط ا ح) فإنك تجد نفسك تبدأ في اللحظة نفسها ومن هذه الحاء نفسها في بداية (ح ا ط) . وعلى هذا فأنت منتهٍ مبتدئٌ دائماً وأبداً ؛ منتهٍ من وجه ، ومبتدىءٌ من وجه آخر .

وهذا ما تفرضه عليك طبيعة بناء الوجود كما هو عليه في ذاته . . وحل هذه المعضلة يقضي بأن تتعامل مع هذا الوجود كما هو عليه في واقعه ، وأن ترضى به كما رضي به أبو العلاء من قبل ، إذ قال :

وهل يأبق الإنسان من ملْك ربه   فيخـرج من أرضٍ لـه وسـماء

وإذا كانت طبيعة بناء الوجود على هذا ، فكيف نعدّ هذه الطبيعة معضلة ؟ وهل المعضلة إلّا أننا بنينا عقولنا على منطق (أرسطو) الذى يقول باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ولم نبْنِها على ما هو عليه هذا الوجود في كل لَبِنة من لبناته التي لا تتناهى ؟! .

المعضلة الثانية :

« ومرة ثانية لو حاول العقل أن يعرف هل كان للعالم ابتداء زمني وقع في الإشكال نفسه ؛ لأننا لا نستطع أن نتصور الأزلية التي ليس لها نقطة ابتداء . ولكننا في الوقت ذاته لا نسطيع أن نتصور أية لحظة في الماضي نسميها بدء الزمن ؛ إذ لا يسعنا إلّا أنْ نشعر بأنه قد كان قبل تلك اللحظة الأولى شيء » .

ولو رجعت إلى الزوجين (ح ا ط) و (ط ا ح) لتبّين لك أن الحاء من أول (ح ا ط) هي بدايتها ، غير أنك لو نظرت الى هذه الحاء لوجدتها نفسها إنما هي بداية (ح ا ط) ونهاية (ط ا ح) القائمة في ذاتها في وقت واحد ، وهذا يقضي ضرورةً أنك ابتدأت بهذه الحاء من جهة ، ولم تبتدىء بها من جهة أخرى ؛ لأنها هي نفسها ، وفي اللحظة نفسها ، نهايةً لـ (ط ا ح) وبداية لـ (ح ا ط) القائمة في ذاتها في وقت واحد .

وهذا يقضي ضرورة بأنّ لحظة البدء ليست لحظة البدء فحسب ، وإنما هي لحظة بدء (ح ا ط) من جهة ، ولحظة انتهاء (ط ا ح) القائمة في ذاتها من جهة أخرى ؛ أي إنها لحظة **انتهاء وابتداء في وقت واحد** . وإذا كان بناء الوجود في ذاته ، أو قل بناء الشيء في ذاته ، يقوم بتقدير العزيز العليم سبحانه على أنَّ لحظة البدء هي لحظة الانتهاء في الوقت نفسه ، وإذا كان الشيء مبدوءاً من جهة وغير مبدوء من جهة أخرى وفي لحظة واحدة ؛ فكيف يمكن أن نصرف النظر عن طبيعة بناء هذا الوجود القائم على هذا التناقض إذا لم نفهم أنَّ هذا التناقض هو المثل الأعلى في التلاؤم والانسجام ؟! وأنّ الوجود هو الذات الماثلة الشاخصة القائمة ؟!. . فهل نخيط الثوب على قدّها أم نخيطها هي على قدّ الثوب ؟.

وكيف ندير ظهورنا لبناء هذا الوجود كما بناه خالقه العظيم جلّ جَلاله لنقول مع (أرسطو) إنه يستحيل اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ؟!!.

أليست المعضلة كل المعضلة هي في إيماننا بأنَّ النقيضين لا يجتمعان في زمان ومكان واحد من شيء واحد ، مع أننا نشهد بأمّ أعيننا وبوضوح ما بعده وضوح ، أننا في وجودٍ كلُّ شيءٍ فيه قائم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ؟!.

وهل نعدّل من تفكيرنا ، أم نعدّل من بناء الوجود لنقيمهما على غير ما هما قائمان عليه في ذاتهما ؟!!.

المعضلة الثالثة :

« ثم لو تساءل العقل هل لسلسلة العلّة والمعلول التي يدرسها العلم بَدْءٌ ، أي هي للعالم علة أولى نشأ عنها ؟ أجاب العقل بالإيجاب والنفي معاً ؛ فبالإيجاب لأنه لا يستطيع أن يتصور

سلسلة لا نهاية لها ، وبالنفي لأنه لا يمكن تصور علة أُولى لا علة لها » .

وإذا نظرت إلى الزوجين (ح ا ط) و (ط ا ح) وجدتَ كلاً منهما علةً لوجود الآخر ، فإنه بمجرد أن يقوم أي منهما ؛ يقوم الآخر في اللحظة نفسها ضرورة . وأنت بمجرد أن تكتب (ح ا ط) فإنّ (ط ا ح) تقوم في اللحظة نفسها في صورة مقلوب لها قائم في ذاتها ضرورة ، والعكس بالعكس . وإنه لمن المستحيل أن تكتب (ط ا ح) ولا تقوم (ح ا ط) في اللحظة نفسها في صورة مقلوب لها قائم في ذاتها ضرورة . وعلى هذا فقيام كل منها علة لقيام الآخر من وجه ، ومعلولٌ له من وجه آخر . ذلك هو بناء الوجود . . **صنع الله الذي أتقن كل شيء** .

وإذا نظرت إلى أنّ كون الشيء علة ومعلولاً على أنه تناقض ؛ فإنّ هذا التناقض هو عين التلاؤم والانسجام والتوافق ، بل هو المثل الأعلى في التلاؤم والانسجام والتوافق . ولو أنّ العالم مضى في إثر (هرقليط) القائل : « إن الصراع بين المتضادات انسجام » لَما دخلنا دوامة استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

ومن هنا ندرك أن العقول إذا توارثت الخطأ جيلا بعد جيل ، فإنّ هذا الخطأ المشهور يتغلب على الصواب المهجور .

المعضلة الرابعة :

لقد تبينّ الآن أنّ هذا الوجود الذي بُني كل شيء فيه على أنه ينتهي ولا ينتهي ويبدأ ولا يبدأ ، وأنّ كل شيء فيه قائم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، وكل منهما علة للآخر ومعلول له ؛ قد بناه خالقه العظيم عزّ وجلّ على هذا التناقض لنعلم ـ ولكن بعد حين ـ أنّ ما يراه عقلنا متناقضاً هو عين التوافق والانسجام ، بل هو المثل الأعلى في التوافق والانسجام ، وأنّ علينا أن نعدّل من عقولنا بما يتوافق وطبيعة بناء هذا الوجود ، فهذا البناء هو المرآة التي نصحح عليها عقولنا ، وليست عقولنا هي المرآة التي نصحح عليها بناء هذا الوجود .

إنّ على عقلنا أن يتعامل مع الشيء ينتهي من وجه ولا ينتهي من وجه آخر ، ويبدأ من وجه ولا يبدأ من وجه آخر ، وأن يتعامل مع الزوجين في كل شيء على أنّ كلاً منهما علة للآخر من وجه ، ومعلول له من وجه آخر .

حلّ هذه المعضلات في رأي كانْت

« هل هناك مخرج لهذه المنعطفات والإشكال في الفكر ؟ ويجيب (كانْت) : نعم يمكن وجود مخرج لهذا الإشكال في الفكر لو تذكرنا بأنّ المكان والزمان والعلة ليست سوى وسائل للإدراك والإدراك العقلي ، والتي يجب أن تدخل إلى كل تجربتنا باعتبار أنها مفتاح وبناء للتجربة ،

وبدونها لا تكون لنا تجربة ولا معرفة . هذه المشاكل ناجمةٌ عن افتراضٍ بأن المكان والزمان والعلة أشياء خارجية مستقلة عن الإدراك . وعلى الرغم من أنّ كل ما نصادف من تجارب لا يمكن فهمه ولا تفسيره إلّا اذا صغناه بعبارات الزمان والمكان والسببية ؛ فلن تكون لنا فلسفة صحيحة إذا فاتنا أنّ هذه ليست أشياء واقعة ، ولكنها وسائل لتفسير التجارب وفهمها فقط » .

مغالطات الإدراك الحسي والإدراك العقلي

والتعقيب على هذه الفقرة هو كما يلي :

إنّ الإدراك الحسي إنما هو إدراك لما هو واقع وماثل شاخص قائم فهل إدراكنا الحسي لـ (ح ا ط) هذه معزولة عن مقلوبها (ط ا ح) هو إدراك حسي لما هو واقع وماثل شاخص ؟ وكيف يمكن أن نسمي إدراكنا إدراكاً وقد اقتصر على (ح ا ط) دون أن يدرك معها مقلوبها (ط ا ح) القائم في ذاتها ؟ أم كيف يمكن أن نسمي إدراكنا إدراكاً وقد أدرك (ط ا ح) دون أن يدرك معها مقلوبها (ح ا ط) القائم في ذاتها الذي ليس إلى تجاهله أو جهله من سبيل ؟ .

وهل إدراكنا العقلي لـ (ح ا ط) لا مقلوب لها هو إدراكنا لما هو مدرك بالعقل إذا لم ندرك معها قفاها ومقلوبها (ط ا ح) ، والعكس بالعكس ؟

وعلى هذا فإنه يتبينّ أن إدراكاتنا الحسية منها والعقلية إدراكات ناقصة تقتصر على إدراك نصف الحقيقة دون نصفها الآخر . فكيف نسميها إدراكات ؟؟ لقد تعامل حسُّنا وعقلنا مع كل من الزوجين معزولاً عن الآخر ، ولا يزال يتعامل معهما على هذا الأساس ، كأنه يتعامل مع الناقص دون الزائد ، ومع السالب دون الموجب ومع الفعل دون ردّ الفعل .

وهل إذا أدركت الشيء يزلّ عن مكانه دون أن تدرك أنه يلزّ في الوقت نفسه في مكان آخر ؛ تكون قد ادركت الشيء كما هو عليه في واقعه وأنت تعلم علم اليقين أنه يستحيل أن يزلّ دون أن يلزّ ضرورةً .

ولو نظرت إلى المعادلة [٦ = ٦] مثلاً ألا تعلم أن هذه المعادلة إذا أصبحت [٦ — ٦ = ٠] فإن العددين ليسا معزولين بحكم أن كلاً من الزائد والناقص منهما قائم في الآخر ضرورة ، على غرار قيام كل من (ز ل) و (ل ز) في الأخرى في صورة مقلوب لها قائم في ذاتها .

أسباب استعمالنا الأعداد معزولة عن نقائضها

لئن كنا لا نزال إلى يوم الناس هذا نتعامل مع الأعداد دون أن يخطر ببال أحد منا أنّ الأعداد إنما تقوم نقائضها في ذواتها ، فما ذاك إلّا لأنها مفترضة افتراضاً قائما على الاطلاق .

ولو أردنا أن نتعامل معها مصحوبةً بأزواجها لم نستطع أن نقوم بأي عملية رياضة إلاّ على افتراض هذا الإطلاق ؛ غير أن هذا الافتراض لا يمكن ان يكون في الوقت نفسه عذراً في عدم إدراكنا أن الزائد يقوم في الناقص ، وأن السالب يقوم في الموجب ، وأن الجزر يقوم في المد ، وأن رد الفعل يصاحب الفعل زماناً ومكاناً .

الزمان والمكان والعلة والمعلول
تقوم في الشيء في ذاته

ليس هناك زمان ومكان وعلة ومعلول دون أن يكون هناك شيء متمكن متزمن ، وكل من الزوجين علة لزوجه وزوجه معلول له في آن واحد . وإنّ ما ذهب إليه (كانْت) هنا صحيح ، ولكن معرفة هذا الصحيح لا تتجلى لنا إلاّ إذا نظرنا إلى الزمان والمكان والعلة من خلال **الشيء في ذاته** الذي يشتمل على الزمان والمكان والعلة والمعلول ضرورة . فالزمان والمكان والعلة والمعلول قائمة في الأشياء ذاتها وليس لها من وجودٍ مستقل عنها . . والشيء في ذاته ليس إلاّ الشيء قائماً من زوجين نقيضين كل منها يقوم في الآخر .

المكان في الشيء في ذاته

ما هو المكان بالنسبة للشيء في ذاته ؟

إنّ كلاً من (زَلَّ) و (لَزَّ) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً وكل منهما يقوم في الآخر ، والانتقال من أحدهما إلى الآخر إنما هو انتقال في المكان ، فما هو هذا المكان ؟

إنّ الانتقال من لام (ز ل) إلى لام (ل ز) القائمة في ذاتها إنما هو انتقال من هذه اللام الواحدة على أنها نهاية لـ (ز ل) إلى هذه اللام الواحدة نفسها على أنها بداية لـ (ل ز) . وهذا يدل بكل وضوح على أننا **انتقلنا من النهاية إلى البداية دون أن نتنقل** ؛ أي أننا انتقلنا من وجهٍ ولم ننتقل من وجه آخر . فالنهاية من آخِر (ز ل) هي مكان لهذه اللام التي تنتهي بها من وجه ، وليست مكاناً لها من وجه آخر ؛ لأنها مكان للّام القائمة في بداية (ل ز) في الوقت نفسه الذي نرى فيه هذه اللام نفسها مكاناً لنهاية(ز ل) . فإذا نظرت إلى النهاية والبداية فقد انتقلت ، وإذا نظرت إلى أنّ كلاً منها تقوم في الأخرى فإنك لم تنتقل . وعلى هذا فإنّ من اليقين الثابت **أنّك انتقلت من وجه ولم تنتقل من وجه آخر** . ذلك هو المكان الواحد الذي هو نهاية من وجه وبداية من وجه آخر . وأنت إذا كنت في النهاية لم تر للبداية من وجود ، وإذا كنت في البداية لم تر للنهاية من وجود ؛ وأنت تعلم أنّ كلاً منها موجودة حقاً وصدقاً ، وقائمة في ذات الأخرى .

وعلى هذا فالمكان في الشيء في ذاته واحد من وجه واثنان من وجه آخر ، أمّا الواقع الحق

فإنه مكان واحد نظراً لقيام كل من النهاية والبداية في الأخرى .

هذا هو المكان بالنسبة للشيء في ذاته . وهذا دليل على أنّ المكان تابع للشيء ؛ فلما كانت النهاية قائمة في البداية كان المكان تابعاً لهذا القيام وليس مستقلاً عنه . والمكان يوصف بما نصف به الشيء المتمكِّن المتزمِّن ؛ أما أن نصفه بأنه مستقلّ عن الشيء فأمر ليس إليه من سبيل ، وقل مثل ذلك في الزمان .

الزمان بالنسبة للشيء في ذاته

إنك في وقت واحد تكون في الزاي من نهاية (ل ز) والزاي من بداية (ز ل) ، وهذا يعلن أنك انتقلت دون الحاجة إلى انقضاء أيّ زمن مهما قلّ ، وذلك لأنّ النهاية التي انتقلت منها قائمة في البداية التي انتقلت إليها ، فبدا الزمن وكأنه غير موجود بحكم قيام كل من النهاية والبداية في الأخرى . وهذا يشير إلى أنّ كلام (كانْت) صحيح ، فالزمان والمكان ليس لهما من وجود مستقلّ عن الشيء ، ولذلك فإننا نصفهما بصفة الشيء الذي يقومان فيه ؛ لأنه ليس لهما من وجود مستقل .

هذا ولابد من ملاحظة أننا نتحدث عن كل ما مرّ من المعضلات بالنسبة **للشيء في ذاته** وليس بالنسبة لغير ذلك .

المكان والزمان أو الزمكان
في نظرية النسبية الخاصة عند آينشتاين

لقد تقدم أنّ الزمان والمكان ليس لهما من وجود مستقل عن الشيء في ذاته ، وعلى هذا فهما تبع له . ولنعد إلى مبدأ النسبية الحديث الذي يقول : « إنّ مبدأ النسبية الحديث اضطر الفيزيائين إلى تغيير نظرتهم إلى المكان والزمان كليهما فلم يعودا مستقليْن أحدهما عن الآخر ، بل أصبحا محبوكيْن معاً في بناء واحد يسمّى اليوم (المكان ـ الزمان) . وعلى هذا الأساس تمّ إيجاد تحويل آخر غير التحويل التقليدي ينسجم مع مبدأ النسبية الخاصة الجديد يسمى بتحويل (لورنتز) ، ومن أهم نتائجه ما يلي :

١ ـ سرعة النور في الخلاء سرعة حدّية تفرضها الطبيعة ومن المستحيل تجاوزها »[1] .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٩ ـ ١٠ .

سرعة النور الحدية
والسرعة التي لا تتناهى في الشيء في ذاته

إنّ تحويل (لورنتز) ، ومثل ذلك نظرية النسبية بطرفيها الخاص والعام ، قامتا قبل أن يعرف ما هو الشيء في ذاته . ولما كان هذا البحث يقوم على الشيء في ذاته فقد اتخذناه أساساً ننطلق منه في محاولتنا لفهم شيء عن هذا الوجود من خلاله .

فإذا كانت سرعة النور سرعة حدية يستحيل تجاوزها بحكم أننا لو أردنا تسريع النور تسريعاً يزيد عن سرعته الحدية فإن هذا النور يتحول إلى مادة كما يقول الفيزيائيون ، ومن هنا استحال تسريعه أكثر من سرعته الحدية المعروفة .

وإذا نظرت إلى الشيء ـ أيِّ شيء ـ في هذا الوجود المفطور المخلوق ؛ وجدته مؤلَّفاً من زوجين نقيضين كل من منهما يقوم في الآخر ضرورة ، فإذا نظرت إلى الجثّ من جَثَّ الشيء إذا قطعه وقلعه ، وجدته نقيضاً لزوجه الثجّ من ثَجَّ الماء ثجوجاً إذا سال وانصب . وعلى هذا فإن ما انقطع أو انقلع فقد زال ، وما سال وانصبّ كالماء فقد تمادى في سيره دون انقطاع ، واللفظان (ج ث) و (ث ج) على هذا زوجان نقيضان مبنى ومعنى . والغاية أن وجود أيٍّ من الزوجين (ج ث) و (ث ج) يستلزم وجود الآخر في صورة مقلوب له قائم في ذاته . وعلى هذا أيضاً فإنه يستحيل وجود أيٍّ من الزوجين دون أن يكون زوجه المناقض له قائماً في ذاته .

فإذا كانت سرعة النور سرعة حديَّة لا تتجاوز ثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية الواحدة (٣٠٠٠٠٠ كم / ثا) ، فإن سرعة الانتقال من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر من كل شيء إنما هي سرعة لا تتناهى .

خطوة فهم أي شيء
تبدأ من فهم الشيء في ذاته أولاً

إنّ محاولة فهم أيّ شيء تبدأ أول ما تبدأ من فهم الشيء في ذاته ، ثم الانتقال من هذا الفهم إلى الأشياء الأخرى القائمة على هذا الشيء على اعتبار أنها الأصل والأساس لكل ما يقوم عليه ، وقد نقع في مغالطات إذا لم نميز بين حركة الشيء في ذاته التي تتمثل في انتقال الشيء من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر ، وبين انتقال الزوجين جملة واحدة من حيِّز إلى آخر ؛ فمثلاً نجد أنّ انتقال الأرض من نهاية خطوتها في ذاتها لتعود إلى بداية هذه الخطوة ، ذلك الانتقال الذي يتمثل في انتقالها حول ذاتها ـ الذي ينشأ عنه الليل والنهار ـ شيء ، وانتقالها جملة واحدة حول الشمس ـ الذي تنشأ عننه الفصول الأربعة ـ شيء آخر .

انتقال الكواركات[1]
حول زوجها القائم في ذاتها

إنّ وجود الشيء ـ أي شيء ـ سواء نظرت إليه على أنه صورة جسيمية ، أو نظرت إليه على أنه صورة موجية كما هي الحال في تتاميّة (بور) ؛ فإنّ الانتقال من نهاية إحدى الصورتين إلى بداية الصورة الأخرى إنما هو انتقال ذو سرعة لا تتناهى ، فهو انتقال الشيء من ذاته إلى ما هو قائم في ذاته . وهذه السرعة شيء وسرعة النور التي تتحدث عنها النسبية الخاصة ـ كما تقدم آنفاً ـ شيء آخر .

وقل مثل ذلك في الانتقال من نهاية أحد الزوجين من كل (كوارك) إلى بداية الزوج الآخر من هذا الكوارك نفسه .

تحويل لورنتز والسرعة التي لا تتناهى

إنه لما كان تحويل (لورنتز) يقوم على السرعة الحدية التي لا تتناهى فإنه لا مكان لهذا التحويل عندما تصبح السرعة سرعة لا تتناهى ، أي إنه لا موضع لهذا التحويل في **الشيء في ذاته** الذي يسرع الانتقال فيه من نهاية أحد زوجيه إلى بداية الزوج الآخر القائم في ذاته سرعةً لا تتناهى .

ولهذا فإنه لا مجال للتحدث بالنسبة للشيء في ذاته عن المبدأ الثاني من تحويل (لورنتز) الذي ينص على ما يلي:

« ٢ ـ لكل مرجع ـ أو قل لكل إنسان ـ (مكان ـ زمان) خاص به يتوقف على حالته من السكون والحركة ، وسرعتها ؛ فالمسافاتُ في المراجع المتحركة بالنسبة لك أقصرُ مما يراها إنسان يتحرك معها . والفترات الزمنية التي تستغرقها الحوادث في المراجع المتحركة بالنسبة لك أطول مما هي عليه بالنسبة لإنسان يتحرك معها . وهذان المفعولان : تقاصر الطول ، وتمدّد الزمن في

---

(١) جاء في حاشية الصفحة (١٩٠) للدكتور أدهم السمان أستاذ الفيزياء في جامعة دمشق من ترجمته لكتاب « فيزياء وفلسفة » ، تأليف (هايزنبرغ) ، الطبعة الثانية ؛ ما يلي : « إنّ عدد هذه الجسيمات الجديدة قد تزايد باستمرار منذ تاريخ نشر هذا الكتاب حتى قارب اليوم مئة جسيم . ويجد الفيزيائيون النظريون عناءً كبيراً في تصنيفها . ولتمييز بعضها عن بعض يمنحونها خواص عددية أكثر فأكثر تجريداً واستغلاقاً على الفهم . وهم يحاولون أن يرجعوها إلى مركبات أقل عدداً وأكثر أساسية ـ الكواركات الافتراضية ـ هذا بالإضافة إلى ما يسمونه جسيمات التجارب التي لا تتجاوز أعمارها جزءاً من ألف مليار مليار جزء من الثانية ، فهي تكاد تولد ميتة » .

المراجع المتحركة ؛ يستفحلان لدى ازدياد سرعة المرجع وبذلك ينعدم (المكان ـ الزمان) في المراجع المتحركة بسرعة النور في الخلاء »[1] .

انعدام المكان والزمان
بين سرعة النور الحدية والسرعة التي لا تتناهى

لو رجعنا إلى الزوجين الثجّ من (ث ج) الذي يتجه إلى التمادي ، والجثّ من (ج ث) الذي يتجه إلى الانقطاع ؛ لوجدنا الانتقال من الجيم من نهاية (ث ج) إلى هذه الجيم نفسها من بداية (ج ث) انتقالاً آنياً ، فأنت تكون في النهاية المتمثلة في الجيم من نهاية (ث ج) في اللحظة نفسها التي تكون فيها وفي هذه الجيم نفسها من بداية (ج ث) . وعلى هذا فإن هذا الانتقال يسرع سرعة لا تتناهى من جهة ، وإنّ الزمان ينعدم من جهة أخرى ؛ لأنّ الانتقال من نهاية أحد الزوجين في الشيء في ذاته إلى بداية الزوج الآخر كان انتقالاً فوق الزمان .

وقُل مثل ذلك في المكان ، فإنّ الجيم التي انتقلتَ منها والقائمة في نهاية (ث ج) هي الجيم نفسها التي انتقلتَ إليها والقائمة في بداية (جَ ث) . وعلى هذا فإنّ المكان الذي انتقلت منه ، والمكان الذي انتقلت إليه مكان واحد . وعلى هذا فإنك مع ذلك انتقلت انتقالاً فوق المكان ، وكأن المكان بالنسبة لهذا الانتقال مكان واحد .

وعلى هذا فإنه يمكن النظر إلى هذه السرعة على أنها سرعة لا حراك بها ، وعلى أنها سرعة لا تتناهى في الوقت نفسه ، وعلى هذا فإنّ الزمان والمكان بحكم أنهما تابعان للشيء فهما يوصفان بما يوصَفُ به الشيء نفسه الذي يتبعانه . وإنه لمّا كانت سرعة الانتقال سرعةً لا تتناهى من وجه وتبدو ثابتة من وجه آخر ، فإن الزمان يبدو متقاصراً تقاصراً لا نهاية له من جهة ، وغير متقاصر من جهة أخرى . كما أنّ المكان يبدو متمادياً تمادياً لا يتناهى من جهة وغير متماد من جهة أخرى .

وهذا كله بالنسبة للشيء في ذاته الذي يبدو فيه زمن الانتقال من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر متقاصراً تقاصراً لا نهاية له كما يبدو ، فكأنه غير متقاصر بحكم أنه انتقال قائم من وجه وغير قائم من وجه آخر . والذي يبدو فيه مكان الانتقال من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر متمادياً تمادياً لا حَدّ له من جهة ، وغير متمادٍ من جهة أخرى .

وعلى هذا فكأن الزمان بحكم الحركة موجودٌ ومتقاصر تقاصراً لا حدّ له ، وكأنه غير موجود . وكأن المكان بحكم الحركة موجود متمادٍ لا حَدّ لتماديه ، وكأنه غير موجود . ومع كل ذلك فالانتقال قائم من جهة ، وغير قائم من جهة أخرى ؛ زماناً ومكاناً .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٩ ـ ١٠ .

الزمان والمكان نقيضان
وهما على مثال الزوجين من كل شيء

إنّ الزوجين الجثّ من (ج ث) والثج من (ث ج) نقيضان ، وزمانهما ومكانهما التابعان لهما نقيضان أيضاً على مثالهما ، فالزمن يتمثل فيما استَسرَّ من الزوجين ، والمكان يتمثل فيما ظهر منهما ، وهما بحكم حركتهما في تعاقب مستمر .

وإذا نظرتَ إلى قيام النهاية في البداية على أنها ثابتة لا تتحول في كل من الزوجين (ج ث) و (ث ج) ؛ واجهتَ قيام كل من الزمان والمكان في الآخر بحكم قيام كل من الزوجين في الآخر . وإذا نظرت إلى الانتقال من النهاية إلى البداية ثم من البداية إلى النهاية حكمت بتمادي المكان وتقاصر الزمان .

الخروج من التناقض

نعود ونكرر القول بأن هذا التناقض إنما هو منتهى التوافق ، وأنّ علينا أن نجعل عقولنا ـ بعد أن تجافت عن هذا الشيء في ذاته دهر الدهارير ـ تألفُ طبيعة بناء هذا الوجود كما هو عليه في ذاته ، وأن نعيد ترتيب مفاهيمنا على هذا الأساس ؛ وإلاّ فإننا نتعامل مع الوجود على غير ما هو عليه في ذاته .

ومن رحمة الله سبحانه أن تبدو لنا الأشياء وهي تُسرع من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر كأنها ثابتة لا تتحرك لنستطيع التعامل معها ؛ على أن لا ننسى ونحن نتعامل مع ثباتها أنها في الوقت نفسه مسرعةٌ سرعةً لا تتناهى .

إدراك الواقع حساً وعقلاً
على ما هو عليه في واقعه

إنّ الإدراك يكون ، على أشدّ ما يكون عليه ، في إدراكه التناقض بين المتناقضينْ حسّاً وعقلاً . . فهل الإدراك حساً وعقلاً هو إدراك (زَلٌ) مثلاً قائمة في زوجها (لَ زٌ) ؟

إنّ الذي ألفه الناس ، منذ كان الناس ، أنهم يدركون حساً وعقلاً أنّ كلاً من (ز ل) و (ل ز) مفصولة كل منهما عن الأخرى وقد تميزت كل منهما بنهاية وبداية تستقل بها . وهذا الذي أَلِفه الناس بعيدٌ عن الواقع كما هو عليه ؛ فكل من (ز ل) و (ل ز) تقوم في الأخرى في صورة مقلوب وقفا لها ، ويستحيل عليهما الانفكاك .

ومع ذلك فإنهم لا يدخلهم الشك قطعاً في أنّ الشيء إذا (ز ل) عن مكانه فلا بد من أن

يلزّ في مكان آخر ضرورةً وبداهةً . وهذا يُثبت ضرورةً وبداهةً أنّ الزلّ واللزّ يحدثان في لحظة واحدة ، فالزل من جهة زلٌّ عن مكان ، وهو من جهة أخرى لزٌّ في مكان آخرى ضرورةً وبداهةً . أي أنهما **يحدثان في لحظة واحدة** .

فكيف أنّ الناس ، كل الناس ، يعرفون يقيناً أنّ الزلّ عن مكان واللزّ في مكان آخر يحدثان في لحظة واحدة ، وكيف أنهم لا يتعاملون مع لفظ (ز ل) على أنه يقوم في ذاته لفظ (ل ز) المناقض له ، والعكس بالعكس . . وهم يعلمون أنّ كلًا من الزلّ واللزّ إذا نظرنا إليه على أنه مقدمة لزم ضرورةً وبداهةً أنّ الآخر نتيجة له . والناس ، كل الناس ، يعلمون يقيناً أنّ الزلّ ابتعادٌ عن مكان ، وأنّ اللزّ اقتراب من مكان آخر ؛ ثم لا يتعاملون مع كل من (ل ز) و (ز ل) على أنّ نقيضها يقوم في ذاتها ، وأنّ الشيء في ذاته ليس إلّا الشيء الذي يقوم نقيضه في ذاته .

أليس من حقّ الوجود علينا إذا أردنا أن نتعامل معه تعاملًا صحيحاً أنّ نتعامل معه على أساس قيام النقيض في نقيضه من كل زوجين في كل شيء ، وألّا نتعامل مع كل من الزوجين معزولًا عن الآخر ونحن نعلم علم اليقين أنه يستحيل وجود شيء في هذا الوجود ـ من (الكواركات) في قلب الذرات إلى الأجرام في قلب المجرات ـ دون أن يقوم بقيامه زوجه القائم في ذاته ، بحيث يكون كل منهما **علة لوجود الآخر ومعلولًا له** ، وبحيث يكون كل منهما لباساً للآخر .

أليس العقل أن نعقل الشيء على مثل ما هو عليه ، فكيف عَقَلْنا كلًا من (ل ز) و (ز ل) معزولة عن الأخرى ؟

وكيف أحسسنا أنّ كلا منهما قائمة بذاتها ولا تقوم الأخرى في ذاتها ـ زوجها المناقض لها ـ فوقفنا عند حدود الظاهر دون الباطن ؟

وبعد كل هذا ؛ أليس من حق الوجود علينا أن نعترف أننا نحسه إحساساً قاصراً ، ونعقله عقلًا قاصراً ، ثم نقيم عليه ما نقيم من ضوابط ؟! وإذا غاب عنا نصف الشيء ، فكيف نتعامل مع نصفه الآخر تعاملًا صحيحاً ؟! .

الرموز الرياضية والرموز اللفظية

يروى عن (فيثاغورس) أنه قال : **« كل الأشياء أعداد »** .

ويقول (هايزنبرغ) :

« والأشكال الرياضّية الوحيدة التي كانت معروفة آنذاك كانت أشكالًا هندسية كالمجسمات المنتظمة أو المثلثات التي تؤلف وجوهها . وفي الفيزياء النظرية الحديثة لا يوجد شك

بأنّ الجسيمات العنصرية هي أيضاً وفي نهاية الأمر أشكال رياضّية ، ولكن من طبيعة رياضية أعقد بكثير . وكان فلاسفة الإغريق يفكرون بالأشكال المتوازنة ، وقد وجدوها في المجسمات المنتظمة .

لكن العلم الحديث انطلق منذ البدء ، في القرنْين السادس عشر والسابع عشر ، من منطلق تحريكي ؛ فالعنصر الثابت في الفيزياء منذ (نيوتن) ليس التنظيم ولا الشكل الهندسي ، بل قانون تحريكي ، فمعادلة الحركة تبقى قائمة في كل وقت وهي بهذا المعنى خالدة ، بينما الأشكال الهندسية (كالمدارات) تتغيّر فينتج من ذلك أنّ الصيغ الرياضية التي تمثل الجسيمات العنصريّة ستكون حلولاً لقانونٍ خالدٍ يتحكم في حركة المادة ، بيد أنّ هذه المسألة لم تُحل بعد . فالقانون الأساسي لحركة المادة غير معروف حتى الآن ، ولا يمكن بالتالي أن نشتق رياضياً خواص الجسيمات العنصرية .

لكنّ الفيزياء الحديثة في وضعها الحالي لا تبدو بعيدة عن هذا الهدف ، ويمكن على الأقل أن نقول : إن أيّ نوع من القانون يجب أن نتوقع . فقانون حركة المادة النهائي سيكون على الأرجح معادلة موجية كوميّة ولا خطيّة تتحكم بحقل مؤثرات خارجي لا يمثل إلا المادة ، ولا يمثل أي نوع من الأمواج . والمعادلة الموجية هذه ستكون على الأرجح معادلات تكاملية على جانب لابأس به من التعقيد ولها قيم خاصة ، وحلول خاصة كما يقول الفيزيائيون : « وهذه الحلول الخاصة تمثل في نهاية الأمر الجسيمات العنصرية ، وستكون الأشكال الرياضية هي التي تحلّ محلّ مجسمات الفيثاغورسيين المنتظمة »[1] .

القانون المستمر الذي يتحكّم في حركة الشيء

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ فلاسفة القرن السادس عشر والسابع عشر قد انطلقوا من منطلق تحريكي . . . إلخ ، فلماذا انطلقوا من منطلق تحريكي ؟

إنّ الرياضيات مفترضة افتراضاً ، وعلى علوّ قدرها وشمولها ، وأنها أخذت بيد الحضارة فعملت على وصولها إلى ما وصلت إليه ؛ هذه الرياضيات لا يمكن أنْ تقوم مقام المنطلق التحريكي الذي لم يفترض افتراضاً من جهة ، والذي يقوم على الواقع الذي قام به وعليه الشيء على حدّ القول المعروف : « **إنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء** » .

فكيف كانت الحركة هي أسلوب وجود الشيء ؟

لنعد إلى الشيء في ذاته لنسأله كيف كانت الحركة أسلوب وجود الشيء ولماذا ؟

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٩٥ ـ ٩٦ .

إنّ الصمّ من (صَ مٌّ) يتجه إلى الانسداد من قولهم : « صَمّ القارورة » إذا سَدّها ، المناقض للمصّ من (مَ صَّ) القائم على انفتاح المجرى الذي يمكن من الامتصاص المناقض لانسداده في صورة القصب المجوف المناقض للقناة إذا صمّت واكتنزت .

وإذا نظرت إلى الزوجين من كل شيء وجدتها على غرار الزوجين (ص م) و (م ص) اللذين قيام أيّ منهما رهن بقيام الآخر . والحركة فيهما حركة دائبة دائمة ومستمرة يستحيل على العقل أن يتصور توقفها ؛ لأنّ هذه الحركة تنتهي وتبدأ في آن واحد ضرورةً وبداهةً ، بحكم أنّ الميم التي تنتهي بها (ص م) هي الميم نفسها التي تبدأ بها (م ص) ، وعلى هذا فإنّ الحركة في الشيء لا تتوقف أبداً ، فهي تنتهي وتبدأ في آن واحد . وحركة كهذه يستحيل توقفها ، وكيف تتوقّف إذا كانت حركة النهاية هي نفسها حركة البدء من جديد .

وما يُقال في الميم من نهاية (ص م) والميم من بداية (م ص) ، يُقال في الصاد من نهاية (م ص) والصاد من بداية (ص م) فهي صاد واحدة ؛ هي في آخر (م ص) نهاية ، وهي في أول (ص م) بداية .

هذا هو المراد من قول (هايزنبرغ) : « لكنّ العلم الحديث انطلق منذ البدء في القرنين السادس عشر والسابع عشر من منطلق تحريكي ، فالعنصر الثابت في الفيزياء منذ (نيوتن) ليس التنظيم ولا الشكل الهندسي ، بل قانون تحريكي ، فمعادلة الحركة تبقى قائمة في كل وقت وهي بهذا المعنى خالدة » .

وهذا الذي قاله (هايزنبرغ) ينطبق تماماً على **الشيء** في ذاته الذي هو المنطلق التحريكي في معادلات هذا الوجود ، والذي كل زوجين من كل شيء فيه معادلة قائمة بذاتها . . والحركة في هذه المعادلات التي تشمل كل شيء في هذا الوجود حركة مستمرة دائماً وأبداً وليس إلى توقفها من سبيل .

والثابت في هذا الحركة قيام النهاية في البداية في كل من زوجيها . أمّا المتغيّر في هذه الحركة فيتمثل في خروجها من ذاتها في نهاية كل من الزوجين وعودتها إلى ذاتها في بداية كل منهما ، حتى إذا خرجت من النهاية إلى البداية ، أصبحت البداية نهاية من جديد تخرج منها إلى البداية من جديد ، وذلك كذلك دائما وأبدا .

وأمّا قول (هايزنبرغ) : « إنّ المسألة لم تحل بعد » فهذا صحيح ، والسبب في عدم الحل يرجع إلى عدم الوقوف على **الشيء** في ذاته الذي هو مفتاح الحل .

تتاميّة بور ومبدأ التحريك الفيزيائي

ومعادلة الحركة في كل من الزوجين هي التي جَلَّت تتاميّة (بور) ، ففي هذه التتامية نجد

كلاً من الصورة الجسيمية والصورة الموجية زوجاً للأخرى قائماً في ذاتها ، والحركة في هذه التاميّة في خروجها من نهاية كل من الصورتين إلى بداية الصورة الأخرى تسرع سرعة لا تتناهى ؛ لأنك بمجرد أن تكون في النهاية من إحدى الصورتين تكون في الوقت نفسه في البداية من الصورة الأخرى ؛ لأن الحركة تخرج من ذاتها في نهاية كل منهما لتعود إلى ذاتها في بداية كل منهما ضرورة وبداهة .

وإن (بور) في الواقع لم يقع على هذه التاميّة وحدها وإنما وقع على ما يسعى إليه العلم الحديث ، الذي يسعى إلى العثور على منطلق تحريكي يقوم عليه قانون حركة الشيء النهائي[1] . ولا مجال للبحث فيما يتوقعه (هايزنبرغ) بعد أنْ قدّمنا أن القانون التحريكي يتمثل في كلّ معادلة من كل زوجين في كل شيء في هذا الوجود ، فهي معادلة تُعْرِب عن أيّ حركة من أيّ متحرك يتحرك تحركاً ذاتياً ؛ إضافة إلى أنها يمكن أن تشمل الحركات الأخرى .

ولولا وقوف التناقض دون النظر إلى تاميّة (بور) على أنها مثال للقانون التحريكي في الشيء لأمكن تجلية هذا القانون من خلال هذه التاميّة . ولكن ما العمل إذا كان كثير من الفيزيائيين ينظرون إلى أنه لا يمكن أن تعمل الصورتان الموجيّة والجسيمية في هذه التاميّة معاً في وقت واحد ؛ تحاشياً من مخالفة قانون استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد عند (أرسطو) ؟ .

وهذا هو موقف الغرابة عند بعض الفيزيائيين ، ومنهم (هايزنبرغ) ، ولهذا اخترعوا ما وصفوه بأنه حدود التخامد ، الذي يقضي على فيزيائية الحركة بين الزوجين من كل شيء قضاءً مبرماً .

السبب في تقديم معادلة الشيء في ذاته قانوناً أساسياً للحركة على المعادلة الرياضيّة

إنّ المعادلة الرياضية يمكن أن تكون رمزاً للقانون الأساسي لحركة الشيء ـ أيّ شيء ـ ولما كان الصوت ذاتُه حركةً فإنّ البحث عن الحركة في الصوت ، الذي هو حركة ، إنما هو بحث عن الحركة في ذاتها ، وبذلك نكون قد سلكنا المنهج الذي يقوم عليه الشيء ـ أيّ شيء ـ في هذا الوجود المفطور المخلوق . فقد تقدم أنّ علينا أن نبحث عن القسوة في الصخرة من (ص خ ر)

---

(١) نقول : « قانون حركة الشيء النهائي » لأنّ هذا القانون يحكم تابع الاحتمال الذي يتمثّل في الزوج الآخر القائم في ذات نقيضه ، والذي لا يزال بالنسبة إلى اللغة غير مكشوف إلى يومنا هذا ، كما يشمل النزوع إلى الوجود . ونظرية الكمّ تتحاشى أن تصف تابع الاحتمال أو النزوع إلى الوجود وصفاً مادياً ، مع أنّ النزوع إلى الوجود وتابع الاحتمال هما نقيض الشيء القائم في ذاته .

في ذاتها ، أي في نقيضها الرّخص من (رخ ص) الذي يحركها وتحركه . ولن يطول بحثنا لأننا لا نزيد على أن ننظر إلى الرّخص من (رخ ص) على أنه يتجه إلى اللّين من قولهم : « رَخُصَ الشيء » إذا نَعُمَ ولان ، على نقيض الصخر الذي يتجه إلى الصلابة والقسوة . وعلى هذا فإنّ البحث عن قانون الحركة هو البحث عنه في الحركة في ذاته ، كما بحثنا عن قسوة الصخرة في لين ونعومة الرخص القائم في ذاتها . وهذا يدل بوضوح بأنّ علينا أن نبحث عن الشيء في نقيضه القائم في ذاته ، أي عن الشيء في ذاته ، وليس في ذات الشيء إلا نقيضه .

وإذا كان كل شيء في الوجود قائما في معادلة من زوجين كل منهما نقيض الآخر وقائم في ذاته على غرار قيام كل من الزوجين الضّبّ من (ضَ بَّ) الذي يتجه إلى القتام كالأرض إذا غشّاها الضبابُ وأعتمتْ ، والبضّ من (بَ ضّ) الذي يتجه إلى النضارة في صورة الجسم البضّ الذي نَضُر وأشرق . فإننا إذا أردنا أن نتعرف شيئاً عن هذا القانون الذي هو القانون الأساسي لحركة الشيء فإننا نذكر بعضاً من صفاته المستنبطة من معادلة [ض ب ـ ب ض = ٠] فيما يلي :

١ ـ إنّ مجيء (ض ب) للقتام في صورة الضباب الذي يغشى الأرض مثلًا قائم على اختتامها بالباء الشفوية المتضامة المنقبضة التي يستحيل أن ننطق بها إلّا إذا ضممنا من شفتينا ، فهي بهذا تؤرّخ لحركة انقباض الشيء بانضمام بعضه إلى بعض ، كالضباب الذي يغشى الأرض . ولقد نُسبت الصيغة للباء ولم تنسب للضاد والباء لأنّ الأمور بخواتيمها كما سبق بيانه .

وإن مجيء (ب ض) للنضارة والوضوح قائم على اختتامها بالضاد ذات الاستطالة بالنسبة للباء المنقبضة ، وهذه الاستطالة المناقضة للانقباض في الباء هي التي أخذت بيد الصيغة إلى الوضوح والنضارة والإشراق .

وعلى هذا فإنّ حركة هذه المعادلة المتمثلة في أنّ [ض بّ = ض بّ] تعلن أننا إذا جمعنا الطرفين في واحد كما هي الحال في قيام كل من (ض ب) و (ب ض) في ذات الأخرى في صورة مقلوب لها اضطررنا إلى إعطاء المنقول إشارةً تعاكس إشارة المنقول إليه ؛ لأنه ليس إلى قيام كل من الزوجين في الآخر من كل شيء من سبيل إلا إذا كانا نقيضين ، وعلى هذا تصبح (ض ب) بعد نقلها إلى جانب (ض ب) في طرف واحد كما يلي :

[ضَ بّ − بَ ضّ = ٠] .

غير أنّ المعادلة تظل غير مماثلة لكل من (ض ب) و (ب ض) اللتين تقوم كل منهما في ذات الأخرى . ومن أجل ذلك فإن المعادلة تصبح :

[± ب ض = ٠] أو [∓ ض ب = ٠] .

وفي هذه المعادلة يقوم قانون الحركة الأساس لأشياء هذا الوجود .

٢ ـ إن هذا القانون يُعلن أنّ الحركة تنتهي من وجه ولا تنتهي من وجه آخر .

٣ ـ وتبدأ من وجه ، ولا تبدأ من وجه آخر .

٤ ـ ويقوم نقيضها في ذاتها .

٥ ـ وهي موجودةٌ من وجهٍ وغير موجودةٍ من وجه آخر .

٦ ـ وكل منها تُفسِّرُ الأخرى وتَتَفَسَّرُ بها .

٧ ـ وكل منها تحرك الأخرى وتتحرك بها .

٨ ـ وكل منها على مثال الأخرى في كل شيء إلا في الاتجاه . .

وإذا كانت صفات هذه الحركة لا تتناهى فإنه يمكن القول بأنها حركة متزاوجة يقوم كل من زوجها في ذات الأخرى ، كما يقوم كل من الجزر والمد من أيّ متحرك في الآخر على غرار ما هي عليه الحال في كل موجة يقوم جزرها في مدّها ، ومدّها في جزرها .

وإنّ كلاً من الزوجين في هذه الحركة هو كل شيء بالنسبة إلى الآخر . . وكلمة **كل شيء** هي أعمّ الكلمات وأشملها في هذه اللغة .

وإنّ خواصّ الجسيمات يمكن اشتقاقها من هذه الحركة بصورة واضحة نذكر شيئاً منها بالنسبة إلى تتاميّة (بور) مثلاً التي يمكن أن نذكر من صفاتها مايلي :

١ ـ إنّ كلاً من الصورتين الموجيّة والجسيمية تقوم في ذات الأخرى في صورة زوجٍ لها هي لباسٌ له وهو لباس لها ، على غرار قيام كل من الزوجين (ض ب) و (ب ض) في ذات الآخر .

٢ ـ إنّ الحركة في الانتقال من نهاية كل من الصورتين الموجيّة والجسيمية إلى بداية الأخرى تسرع سرعة لا تتناهى . أمّا حركة الصورتين ككلٍّ واحد بحكم قيام كل منها في الأخرى ؛ فيمكن النظر إليها على أنها حركة حدّية .

٣ ـ كل منها تتمّ بالأخرى وتُتَمّمها ، وتقيم الأخرى وتقوم بها .

٤ ـ كل منها تحرّك الأخرى وتتحرك بها .

٥ ـ كل منها تبدأ من جهة ولا تبدأ من جهة أخرى .

٦ ـ كل منها تنتهي من جهة ولا تنتهي من جهة أخرى .

٧ ـ إنّ كلاً منها بالنسبة إلى الأخرى إنما هي تابع احتمال لها تتعاقب معه في الظهور والاختفاء .

٨ ـ وكل منهما بالنسبة إلى الأخرى إنما هي نزوعٌ إلى الوجود ؛ لأنها في نظر الفيزيائيين غير واضحة مع أنها واضحة كالشمس في الضحى .

وبحكم هذا التعاقب بينهما ، حيث تظهر كل منهما لتقوم الأخرى في ذاتها ، ينتقل الوجود من حال إلى حال . ولا شك في أنّ الفيزيائيين من خلال قانون الحركة هذا سوف يقفون على صفاتٍ لا نهاية لها لهذا القانون ؛ **قانون حركة الشيء الأساس** .

الوجود في الأعيان
وصورة هذا الوجود في الأذهان

ونعود إلى (كانْتْ) :

« ولكن هذا لا يعني أن (كانت) يشك في وجود المادة والعالم الخارجي ، ولكنه يقول بأننا لا نعرف شيئا يقينيا عنهما خلا وجودهما . وأن معرفتنا المفصلة عنهما تتعلق بمظهرهما وظاهريتهما بما لدينا عنهما من إحساسات ، فجزء كبير من كل شيء قد خلقته صور الإدراك الحسي والعقلي ، فنحن نعلم الشيء بعد تحويله إلى فكرة ، أما ما كان الشيء قبل هذا التحول فلا نستطيع أن نعرف . وإذا ظن العلم أنه يتناول الأشياء في حدّ ذاتها ، أي في حقيقتها كما هي ، فهو واهم ومخدوع . والفلسفة أكثر من العلم وهماً وضلالاً إن زعمت أن مادة العلم كلها لا تتألف من إحساسات وإدراكات حسية ومدركات عقلية ؛ بل من الأشياء نفسها . قال (شوبنهور) : « إنّ فضل (كانت) يكمن في تمييزه مظهر الشيء عن الشيء في نفسه » » .

الوحدة في الضابط هي الوحدة بين الوجود في الأعيان
وصورة هذا الوجود في الأذهان

إننا عندما نقول إن الأشياء المخلوقة المفطورة شيء وإنّ الضابط الذي يحكمها شيء آخر ، فليس المراد أنّ هذا الضابط يعني وحدة الموجودات بقدر ما نعني أنها تقوم على قانون واحد . وإذا قلنا إن هذا الضابط المتمثل في أن كل شيء يقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، فلا يعني ذلك أن هذه الأزواج واحدة ؛ بل إن القصد أنها محكومة بضابط واحد ، ولا يعني أن كل زوجين من كل شيء هما ككل زوجين من كل شيء .

وإننا إذ نقول إنّ لكل شيء زوجاً على مثاله فلا يعني ذلك أن الأزواج كلها متماثلة ، ولا يعني أن صورة الوجود في الأعيان هي عين صورة هذا الوجود في الأذهان ، ونحن نعلم أن صورة هذا الوجود مختلفة بين ذهنٍ وآخر ، وإنما القصد أنّ الضابط الذي يحكم الفعل الذي أثّر

في الصائت البدائي فصات فجاء صوته ردّ فعل على الفعل الذي أثّر فيه ؛ هذا الضابط هو الذي يحكم صورة الوجود في الأعيان كما يحكم صورة هذا الوجود في الأذهان . ولا يعني أن صورة الوجود في الأعيان هي صورة هذا الوجود في الأذهان نفسها .

العلاقة بين الفكر والصوت
في ضوء العلاقة بين الفعل ورد الفعل

إننا نجسد أفكارنا[1] في أصوات ، والأصوات على هذا هي أجساد الألفاظ . ولما كان جسد الشيء على مثاله فإن قوانين الأصوات هي قوانين الأفكار المجسدة فيها ، فإذا نظرت إلى صوت الردِّ من (ر د) الذي يتجه إلى معنى الرجوع والانجزار ، وصوت الدرِّ من (د ر) الذي يتجه إلى معنى التمادي والانطلاق وجدت الرجوع والانجزار في الرد من (ر د) يرجع إلى فيزيائية الحركة في هذه الصيغة بحكم أن هذه الحركة تنطلق من راء التكرير المتمادية التي تؤرخ **للتمادي والانطلاق** ، إلى الدال التي تمثل الحاجز المانع بالنسبة للراء التي تمثل التمادي والانطلاق ؛ تلك هي فيزيائية الحركة في هذين الزوجين النقيضين .

الأمور بخواتيمها

وهنا ناحية هامة لا بد من الانتباه إليها ، وهي أن صيغة الردّ من (ر د) ليست للرجوع والانجزار فقط وإنما هي للتمادي والانطلاق بالراء ، فالرجوع والانجزار بالدال ؛ غير أنّ الأمور تؤرخ وتضاف إلى الخاتمة التي يختم بها الشيء ، ولهذا فإنّ كتب اللغة لا تصف صيغه الرد من (ر د) بأنها للانطلاق ، فالارتجاع والارتداد بالدال ، وإنما تصفها بأنها **للارتداد والارتجاع فقط** ، وتتجاوز التمادي والانطلاق بالراء عملاً بالقاعدة المعروفة : « **الأمور بخواتيمها** » . وقل مثل ذلك في الدّرّ من (د ر)الذي هو نقيض الرد من (ر د) ، فإنّ كتب اللغة أيضاً لا تصف صيغة الدر بأنها للارتداد والارتجاع بالدال فالتمادي والانطلاق بالراء ؛ وإنما تصفها بأنها للتمادي والانطلاق بالراء عملاً بالقاعدة الآنفة الذكر : « الأمور بخواتيمها » .

---

(١) إذا كان جميع ما في الوجود يحكمه ضابط واحد . فقد اخترنا هنا الصوت البدائي لأنه حركة ، ولأنّ هذه الحركة تبدو فيها علاقة الصوت المنفعل بالفعل الذي أثّر في الصائت البدائي واضحة كوضوح أيّ ردّ فعل في الفعل الذي نشأ عنه . ولهذا فإنّ من يقول : « إنّ كل ما في الوجود يحكمه ضابط واحد » صحيح ؛ غير أنّ الوضوح الذي نجده في صوت الصائت البدائي بالنسبة للإنسان لا نجده واضحاً في الأصوات الاصطلاحية . إضافة إلى أننا اخترنا الصوت البدائي لأنّ له لسانين ؛ اللسان الفيزيائي الذي هو لسان كل شيء في هذا الوجود ، واللسان الناطق الذي هو لسان الإنسان .

الفعل ورد الفعل في الأصوات
كالفعل ورد الفعل في الأشياء

وإذا نظرت إلى الكرة تضرب الأرض بفعلها ، فترد الأرض على فعل الكرة بمثله في الشدة أو في الضعف ، فترد على الضرب الشديد بشديد مثله ، وعلى الضعيف بضعيف مثله قدراً بقدر ؛ وجدت كلاً من فعل ضرب الكرة ورد فعل الأرض مماثلاً للآخر في كل شيء تماماً إلاّ في شيء واحد هو الاتجاه فقط . ففعل ضَرْب الكرة يتجه إلى أسفل ورد فعل الأرض يتجه إلى أعلى ، على نقيض ما اتجه إليه فعل ضرب الكرة .

ولو انتقلتَ من فعل الكرة ورد فعل الأرض إلى صوت الدر من (د ر) وإلى صوت الرد من (ر د) لوجدتَ كلاً منهما مماثلاً للآخر في كل شيء تماماً ، فالحروف هي الحروف نفسها في كل من(د ر) و (ر د) ولا فرق بينهما إلاّ في الاتجاه ، فتعاقب الحروف في كل منهما يتجه إلى نقيض وعكس اتجاه الحروف في الأخرى . وهنا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر إلى كلٍّ من فعل الكرة وردّ فعل الأرض على أنه مثال رمزهما الصوتي الذي يرمز لهما ويدلّ عليهما سواء بسواء .

فقانون الفعل ورد الفعل يحكم فعل ضرب الكرة ورد فعل الأرض كما يحكم الصيغة التي ترمز إلى الفعل في الدر من فعل (د ر) ، وصيغة رد الفعل من فعل (ر د) سواء بسواء . وعلى هذا فأفكارنا التي نجسدها في أصوات على مثالها يحكمها قانون الفعل ورد الفعل الذي يحكم مرموزاتها في الواقع القائم الماثل الشاخص ويدل عليها . والعلاقة بين ضرب الكرة ورد فعل الأرض المتمثلة في الوجود في الأعيان محكومة بالضابط نفسه الذي يحكم به الأفكار وأجسادها الصوتية التي نجسدها فيها .

وعلى هذا فالعلاقة بين الوجود في الأعيان ، وصورة هذا الوجود في الأذهان ؛ علاقة تصدر عن رحم القانون الذي يحكم الوجود في الأعيان ، كما يحكم صورة هذا الوجود في الأذهان سواء بسواء . هذه هي العلاقة بين الوجود في الأعيان وصورة هذا الوجود في الأذهان ، فهي علاقة الضابط ـ أو القانون ـ الذي يحكم كلاً منهما ، وليس علاقة المماثلة بين الوجود في الأعيان وصورة هذا الوجود في الأذهان .

وهذه العلاقة لا نتبيَّنها إلا في المقارنة بين القواعد التي نستنبطها من الأصوات الفطرية التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، ومرموزات هذه الأصوات الفطرية التي ترمز لها وتدل عليها في الواقع الشاخص ، وليس في تلك الألفاظ الاصطلاحية التي أصبحت تمثل تسعة وتسعين وتسعمئة بالألف من الألفاظ المتداولة كما تمثل الألفاظ التي لا تزال موصولة الرحم بالمعلم الفطري الذي قامت عليه ثم تطورت عنه إلى ما هي عليه الآن واحداً بالألف على أكبر تقدير . .

هذا إذا استثنينا الألفاظ التي تدل على المسميات المستخدمة للآلات والأدوية ونحو ذلك .

الأصوات الفطرية هي الأصوات الغالبة

أما إذا نسبنا الألفاظ التي لا تزال موصولة الرحم بالمعلم الفطري الذي قامت عليه ثم تطورت عنه إلى ما هي عليه الآن ؛ فإن الأصوات الفطرية تكاد تكون معدومة بالنسبة إلى هذه المستحدثات ، ومع ذلك فإن الأصوات الفطرية لا تزال هي الغالبة في الاستعمال الشفوي والكتابي .

أما من يبحثون عن العلاقة بين الموجود في الأعيان وصورة هذا الوجود في غير العلاقة التي تقوم بين الضابط ـ أو القانون ـ الحاكم ، وبين المحكومات التي يحكمها ؛ سواء أكانت وجوداً في الأعيان أم صورة لهذا الوجود في الأذهان ، فإنهم لا يسلكون لهذه العلاقة سبيلها التي يُسلك فيها إليها .

العلم والفلسفة
لا يتناولان الأشياء بحد ذاتها عند كانْتْ

إن قول (كانت) : « وإذا ظن العلم أنه يتناول الأشياء في حد ذاتها . . . » قولٌ قد تجاوز فيه (كانْتْ) أوضح وأجلى وأبرز شيءٍ في هذا الوجود ، فهو لم يرَ أن الرد من (ر د) في حال معايشته الدر من (د ر) ، ولم يرَ الدر من (د ر) في حال معايشته الرد من (ر د) ؛ أي لم يرَ إلاّ نصف **الواقع القائم الماثل الشاخص** . لقد رأى الشيء الذي يستحيل وجوده وقيامه فقط ، وكأنه في الواقع لم يرَ شيئاً ؛ إذ كيف يمكن أن توجد (د ر) مثلاً دون أن يوجد معها مقلوبها وزوجها القائم في ذاتها الذي هو (ر د) ، والعكس بالعكس ؟!.

ونحن لا حاجة إلى أن نعلم ما يجري في (ر د) إذا كنا نعايش (د ر) ، والعكس بالعكس ؛ لأن مثل هذا العلم إنما هو فوق التجربة ، لأنه علم يحدث ضرورةً ، ويدرك بداهةً . . ومع ذلك فقد غاب عنا . لقد غابت عنا (د ر) في قلب (ر د) ، وغابت (ر د) في قلب (د ر) ؛ مع أن كلًا منهما لباس للأخرى . . لقد غاب عنا اللابس فوقفنا عند حدود ثوبه !!.

شوبنهور يشيد بـكانْتْ

إن قول (شوبنهور) : « إن فضل (كانْتْ) يكمن في تمييزه مظهر الشيء عن الشيء في نفسه » قول بعيد عن الواقع كل البعد ، فكيف يصح أن ننسب إلى (كانت) أنه ميز مظهر الشيء الذي مثلنا له بـ (د ر) عما في ذاته الذي هو (ر د) ، والعكس بالعكس . و (كانْتْ)

يعلن أننا لا نعرف ما هو الشيء في ذاته ، وكأنه في ذات (د ر) شيء آخر غير (ر د) ، وفي ذات (ر د) شيء آخر غير (د ر) ، ونحن نعلم علم اليقين أنه ليس في ذات أي من النقيضين (د ر) و (ر د) إلّا الآخر القائم في ذاته ضرورةً ، والمُدرَك بداهةً .

خطوة البدء أبسط الخطوات على الإطلاق وأعقدها في الوقت نفسه

إنّ خطوة الوجود الأولى التي هي أبسط الخطوات والمتمثلة في أن أياً من الزوجين في كل شيء يستحيل وجوده دون أن يوجد زوجه المناقض له في ذاته ضرورةً وبداهةً . . إنّ هذه الخطوة مع وضوحها الذي لا يضاهيه وضوح آخر في هذا الوجود ، والتي تتألف من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ؛ إنما هي الشيء في ذاته وهذا يجعلنا ننظر إلى عالمنا على أنه عالم أزواج متناقضة ، كل زوج يقوم في نقيضه من كل شيء ، وهذا هو ما يريده (هيجل) من وحدة الأشياء المتناقضة .

وحدة الأشياء المتناقضة عند هيجل

إن كل زوجين من كل شيء إنما هما ككل زوجين من كل شيء ، فكل زوجين من كل شيء هما زوجان نقيضان يقوم كل منهما في الآخر ، وهذا يعني ـ كما تقدم آنفاً ـ أننا في وجود واحد يتألف كل شيء فيه من زوجين كل منهما يقوم في الآخر . وتلك هي الأطراف المتناقضة المجتمعة في وحدة شاملة والتي علينا ألّا نعترف باتحادها وانسجامها فحسب ؛ بل إنّ علينا أن نعترف بأننا نشاهدها بأمّ أعيننا . . وجميع الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً هي كذلك . إذا تأملت النقّ من (نَ قٌ) الذي يتجه إلى الظهور في صورة الدجاجة إذا نقّت وارتفع صوتها ، المناقض لزوجه القنّ من (قَ نٌ) في صورة مَنْ اقتنَّ إذا سكت مطرقا . . وقرنت النقّ المتمثل في ارتفاع الصوت بالاقتنان المتمثل في السكوت والإطراق ؛ تبين لك أنّ (ن ق) و (ق ن) زوجان نقيضان مبنى ومعنى .

قيام كل من الإثبات والنفي في ذات الآخر

إنه إذا كان النقّ من (ن ق) يعلن عن قيام التصويت ، فإنّ الاقتنان من اقتن يعلن عن نفيه بإعلانه عن الإطراق والسكوت . وإذا كان الإعلان عن الإطراق والسكوت في اقتنَّ ، فإن النقّ يعلن عن نفيه بإعلانه عن التصويت في (ن ق) . . وعلى هذا فإن الحروف الواحدة في كل من الصيغتين تتضمن إثبات الشيء ونفيه في آن واحد ، وهذا هو عين ما يريده (هيجل) .

قانون هيجل الذي يجمع بين النفي والإثبات
نقيض لقانون أرسطو

إنّ قانون (هيجل) هو القانون الذي يجمع بين النقيضين في زمان ومكان واحد من شيء واحد ، فلو انتقلتَ من قولهم : « فلان قلى فلاناً » إذا هجره ، وجدته نقيض قولهم : « فلان لقي فلاناً » إذا استقبله وصادفه . فالهجر في (ق ل ى) نقيض الاستقبال في (ل ق ى) ، وكل منهما قائم في الآخر . وعلى هذا فالمبدأ الذي أعلنه (هيجل) نقيض المبدأ الذي أعلنه (أرسطو) .

الحياة في قانون هيجل
لم تنقلب رأساً على عقب

وعلى هذا فالحياة في قانون (هيجل) ـ القائم على اجتماع النقيضيْن في واحد يجمعهما ويؤلف بينهما منسجميْن كأسمى وأروع وأدق وأرفع ما يكون الانسجام وتكون الروعة والدقة والرفعة ـ هي الحياة المساوقة والمطابقة للمنهج الذي بني عليه هذا الوجود .

الشيء يكون ولا يكون في وقت واحد

وأنت إذا نظرت إلى (ق ل ى) لا تجد لـ (ل ق ى) من وجود ، مع أنها موجودة في ذات (ق ل ى) حقاً وصدقاً ، والعكس بالعكس . وهذا هو معنى قول (هيجل) : « إن الشيء يكون من وجه ولا يكون من وجه آخر » .

لقد انسجمت المتناقضات عند (هيجل) كما انسجمت عند (هرقليط) من قبل ، وكما انسجمت في مُثُل (أفلاطون) . . إذا نظرنا إلى أنّ الشيء يستحيل وجوده إلّا إذا قام مثاله في ذاته ؛ أي إلّا إذا قام نقيضه في ذاته . ومع ذلك فقد ظلت غامضة مبهمة مع أنّ (أفلاطون) قد أقام مُثُله عليها على نحو ما تقدّم تفصيله ، وكما أقام (هيجل) فلسفته عليها ، مما يجعلنا نكرر الشطر المعروف :

« خفيت على الأبصار وهي نهار »

هيجل والشيء في ذاته

« هكذا يريد (هيجل) أن يتقبل الأطراف المتناقضة فيجمعها في وحدة شاملة ، وعنده أن الأساس الأول للوصول إلى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها زاعماً أنَّ كل إثبات

يتضمن نفياً وكلّ نفي يتضمن إثباتاً . . . ذلك هو قلب فلسفة (هيجل) وصميمها . وهو يطبق قانونه هذا على كل موضوع بغير استثناء . ولو سلّمنا معه لانقلبت نظرتنا للحياة رأساً على عقب . فقانون التناقض الي يقول به المنطق الشكلي القديم ، ذلك القانون الذي يقرر أنّ الشيء يستحيل أن يكون وألاّ يكون في آن واحد ؛ يجب عليه الآن أنْ يزول من أجل حقيقة (هيجل) العليا التي تنسجم فيها المتناقضات ، والتي تذهب إلى أنّ كل شيء يكون موجودا وغير موجود ؛ فلا حقيقة إلاّ لمجموعة الأجزاء متحدةً في كلّ ، ولا بد لكل جزء من الاتصال بذلك الكل لكي يكتسب صحته ؛ لأن الشيء إذا اعتزل وانفرد ضاعت حقيقته ، وكل شيء مرحلة ـ مرحلة زائفة فانية ـ توصل إلى غيره »[1] .

ونعقّب بما يلي :

إنه لما كانت الأشياء في ذواتها هي الأزواج قائمة في نقائضها من كل شيء ، فإن (هيجل) يتحدث ـ ولو بصورة غير مباشرة ـ عن الشيء في ذاته الذي وقف عنده (كانْت) . وصورة ذلك هو أنّ الشيء كل شيء ـ كما نكرر دائماً ـ يتألف من زوجين اثنين كل منهما يقوم في الآخر .

لا حقيقة إلاّ لمجموعة الأجزاء متحدة

يقول (هيجل) : « إنه لا حقيقة إلاّ لمجموعة الأجزاء متحدة » وهكذا يشير إلى أنّ كل زوجين من كل شيء إنما هما شيء من أشياء هذا الوجود التي يقوم كل زوجين منها في الآخر . ولا وجود في الوجود لزوج ليس له زوج قائم في ذاته حكماً أو تقديراً . ولهذا يستحيل أن يقوم زوج دون أن يقوم زوجه في ذاته . . كالكشّ من (كَ شَّ) الذي يتجه إلى تمادي الشيء منحسراً في صورة الثوب الذي يكشّ إذا تمادى منحسراً إذا غُسل ، دون أن يقوم زوجه المناقض وهو الشّكّ من (شَ كَّ) الذي يتجه إلى معنى التصاق الشيء بالشيء إذا شك بعضه ببعض ؛ أي التصق واتصل . وعلى هذا فالفظان (ك ش) و (ش ك) زوجان نقيضان مبنى ومعنى ، وكل منهما يقوم في الآخر . وقل مثل ذلك في كل زوجين من كل شيء .

كل شيء مرحلة زائفة فانية
توصل إلى غيره

يشير (هيجل) بالمرحلة الزائفة إلى أنّ هناك **ثابتاً ومتحولاً** ، فالثابت من مثالنا (ك ش)

(١) « قصة الفلسفة الحديثة » تصنيف : أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

و (ش ك) ليس (ش ك) ولا (ك ش) ؛ لأن النظر إليهما على أنهما ثابتتان لا يتأتّى إلّا إذا كانتا لا تتحركان . وإذا نظرنا إليهما على أنهما غير متحركتين فقد جرّدناهما من الحركة التي هي أسلوب وجودهما . وعلى هذا فإننا إن نظرنا إليهما غير متحركتين فقد نظرنا إلى شيء ليس له من وجود . وكيف يمكن أن نرى الكاف نهاية لـ (ش ك) ولا نراها بداية لـ (ك ش) القائمة في ذاتها ، وكيف يمكن أن نرى الشيء نهاية لـ (ك ش) ولا نراها بداية لـ (ش ك) القائمة في ذاتها ؟ .

وإذا رأينا كلّاً منهما مستقلة عن الأخرى فقد رأينا نصف الحقيقة ؛ لأن وجود (ش ك) و (ك ش) الحقيقي يتمثل في قيام كل منهما في الأخرى . وإذا نظرنا إليهما في وجودهما الحقيقي تبين لنا أنّ الموجود منهما حقاً وصدقاً إنما هو **نهاية كل منهما وبداية الأخرى** ، أو قل قيام كل منهما في الأخرى . وعلى هذا فوجودهما مستقلتين منعزلتين مرحلة زائفة ، أما المرحلة الثابتة فهي في التعاقب بين نهاية كل منهما وبداية الأخرى ، فإذا انتَقَلَتْ الحركة من الكاف في نهاية (ش ك) إلى هذه الكاف نفسها من بداية (ك ش) أصبحت البداية نهاية من جديد لننتقل إلى البداية من جديد ، وذلك كذلك دائماً . . ذلك هو منهج الحركة في كل زوجين من كل شيء من أشياء هذا الوجود .

عودة إلى عجزنا
عن رصد حركة كل من الزوجين من كل شيء

إن العجز عن رصد حركة انتقال كل من الزوجين إلى الآخر من كل شيء يعود - كما نكرر دائماً - إلى طبيعة تركيب الشيء ، ذلك التركيب المتمثل في قيام كل من الزوجين في الآخر من كل شيء أو قل إلى طبيعة تركيب **الشيء في ذاته** ، الذي تقوم فيه نهاية كل من زوجيه في بداية الزوج الآخر . وعلى هذا فالانتقال من أحدهما إلى الآخر إنما هو انتقال **الشيء في ذاته إلى ما هو قائم في ذاته** ، وانتقال كهذا ليس إلى رصده من سبيل ؛ لأنه ليس هناك من حدود تميز نهاية السابق من بداية اللاحق ، فالكاف التي هي نهاية (ش ك) هي الكاف نفسها التي هي بداية (ك ش) ، والشين التي هي نهاية (ك ش) هي الشين نفسها التي هي بداية (ش ك) .

محاولة البعد عن قيام السالب في الموجب في الفيزياء
على عكس ما ذهب إليه هيجل

لقد تقدّم أنّ (هيجل) يعلن أنّ : « كل إثباتٍ يتضمّن نفياً وكل نفي يتضمن إثباتاً » أو قل إنّ كل سالب يتضمن موجباً ، وكل موجب يتضمن سالباً .

وهنا يقول (هايزنبرغ) :

« إننا لا نحتاج للكلام عن الجسيمات بالمرة ، ففي كثير من التجارب يكون من الأنسب أن نتكلم عن الأمواج الجسيمية ، مثلاً عن الأمواج الجسيمية المستقرة حول نواة الذرة . وهذا التوصيف **سيناقض** التوصيف الآخر إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الحدود التي تفرضها علاقات الارتياب ، والتي بفضلها نتجنّب **التناقض** .

واستعمال الأمواج الجسيمية مناسب عندما نعالج مثلاً موضوع الإشعاع الصادر عن الذرة ، فهذا الإشعاع يعطي في تواتره وشداته معلومات عن توزع الشحنة المهتزة في الذرة . وهنا تكون الصورة الموجية أقرب إلى الصدق من الصورة الجسيمية ، أو لهذا السبب يحبذ (بور) استخدام كلتا الصورتين وأسماهما (متتامتين) ، **واستخدام إحدى الصورتين ينفي بالطبع استخدام الصورة الأخرى في الوقت ذاته** ؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في وقت واحد جسيماً ـ أي كائناً محصوراً في حجم صغير ـ **وموجة** ـ أي حقلاً ممتداً في حيز واسع ـ . وهكذا وباستعمال الصورتين مروراً من إحداهما للأخرى ثم عودة إلى الأولى ؛ نأخذ في نهاية الأمر انطباعاً صحيحاً عن هذا الصنف العجيب من الواقع المختبىء في تجاربنا الذرية .

وقد استخدم (بور) فكرة التتامية في أمكنة عديدة لتفسير نظرية الكم ، فمعرفة مكان جسيم ما تتمّم معرفة سرعته أو اندفاعه ، فإذا علمنا أحدهما ـ المكان أو السرعة ـ بدقة كبيرة فلن نعرف الآخر بدقة كبيرة ، ومع ذلك فلابد لنا من معرفة الاثنين كي نحيط علماً بالجسيم ؛ لأنّ التوصيف المكاني ـ الزماني للحوادث الذرية متمّم لتوصيفها الحتمي . وتابع الاحتمال يخضع لمعادلة الحركة كما تخضع الإحداثيات في ميكانيك (نيوتن) وتغيّر هذا التابع بمرور الزمن يتعيّن تماماً بالمعادلة الميكانيكية الكمومية ، ولكنه لا يتبع توصيفاً في المكان والزمان . ومن جهة أخرى فإنّ عملية الرصد هي التي تحدد التوصيف في المكان والزمان ، ولكنها تفسد استمرارية تابع الاحتمال ، وذلك بتشويش معرفتنا بالجملة »[1] .

الاختلاف في قول هايزنبرغ

إنّ (هايزنبرغ) يقول : « وهنا تكون الصورة الموجية أقرب إلى الصدق من الصورة الجسيمية ، ولهذا السبب يحبذ (بور) استخدام كلتا الصورتين وأسماهما (متتامتين) . واستخدام إحدى الصورتين ينفي بالطبع استخدام الصورة الأخرى في الوقت ذاته ؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في وقت واحد جسيماً ـ أي كائناً محصوراً في حجم صغير ـ وموجة ـ أي

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٧٠ ـ ٧١ .

حقلاً ممتداً في حيز واسع - . وهكذا وباستعمال الصورتين مروراً من إحداهما إلى الأخرى ثم عودة إلى الأولى ؛ نأخذ في نهاية الأمر انطباعاً صحيحاً عن هذا الصنف المخبيء في تجاربنا الذرية . . . إلخ » .

إنّ الواقع القائم في هاتين الصورتين ، سواء نظرنا إليهما على أنهما موجيتان أو جسيمية وموجية ، فإنّ الصحيح أن ننظر إليهما على أنهما زوجان متماثلان ولا فرق بينهما إلا في الاتجاه . وإنّ القول بأنّ الصورة الموجية أقرب إلى الصدق من الصورة الجسيمية ليس من أجل أنها أصدق ، ولكن من أجل ألّا تكون الفيزياء في واقعها مخالفة لمبدأ (أرسطو) القائل : « إنه يستحيل اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، فعلى الفيزياء أن تخرج من واقعها القائم الماثل الشاخص لتساوق وتوافق وتطابق مبدأ استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد عند (أرسطو) . أي يجب أن نغيِّر من جسم اللابس ليكون على مثال الثوب ، لا أن نخيط الثوب على قدّ اللابس ، ولهذا وجدنا (هايزنبرغ) يقول : « إنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في وقت واحد جُسيماً وموجةً » لأنّ هناك تناقضاً بين الجسيم والموجة ، ولا سبيل إلى اجتماعهما في شيء واحد من زمان ومكان واحد . . مع أنهما مجتمعان ضرورةً وبداهةً ، وكل منهما قائم في الآخر . وعلى هذا فلا بد للفيزياء أن تخرج من واقعها وأن تقول مع (أرسطو) بأنّ استخدام إحدى الصورتين ينفي بالطبع استخدام الصورة الأخرى . . فكيف هذا ؟؟.

أليست طبيعة الزوجين النقيضين من كل شيء تقضي بقيام كل منهما في الآخر ؛ على غرار قيام كل من (ش ك) و (ك ش) في الأخرى ، وأنهما **يستخدمان في وقت واحدٍ ضرورةً وبداهةً** . فكيف يمكن أن نستخدم كلاً منهما منفصلةً عن الأخرى ، وكلٌّ منهما قائمة في الأخرى ؟ .

إنّ (هايزنبرغ) ينظر إلى أنّ هناك تماثلاً بين الصورتين إذا نظرنا إليهما على أنهما موجيتان . وهذا التماثل قد لجأ إليه (هايزنبرغ) من أجل أن يكون اجتماع الصورتين اجتماعاً بين مثلين ، وعند ذلك يَظَلّ مبدأ (أرسطو) **مصوناً وسائداً** ؛ لأنه لو بقي الأمر على أنّ إحداهما موجية والأخرى جسيمية **لقام التناقض** ، ولاستحال أن يُستعملا في وقت واحد . . ولو أنّ (بور) حبَّذ استعمالهما في وقت واحد !!

وكيف يحصل هذا التتامّ إذا كانت إحداهما موجية والأخرى جسيمية ؟ أليس من الحق أن تكون كلاً منهما مماثلة للأخرى لتقوم كل منهما في الأخرى تتممها وتتمُّ بها ؟ .

أسلوب الانتقال من الزوج إلى زوجه في كل شيء

إذا نظرت إلى الانتقال من نهاية (ش ك) إلى بداية (ك ش) وجدت هذا الانتقال بين الزوجين يتم عبر شيء واحد ، فهو يتم عبر هذه الكاف الواحدة التي هي نهاية (ش ك) من وجه وبداية زوجها (ك ش) القائم في ذاتها من وجه آخر . وعلى هذا فلابد أن يكون الانتقال من نهاية الصورتين انتقالاً **عبر شيء واحد** ، كما هو الانتقال عبر شيء واحد في هذه الكاف الواحدة التي يتم الانتقال عبرها من نهاية (ش ك) إلى بداية (ك ش) ، ومن نهاية (ك ش) إلى بداية (ش ك) . فالانتقال في الحالة الأولى قد تمّ عبر هذه الكاف الواحدة ، كما أنّ الانتقال في الحالة الثانية قد تمّ عبر هذه الشين الواحدة .

ومثل ذالك انتقال قطرة الماء من التميُّع إلى التبخُّر ، فإنه يتم عبر شيء واحد هو **مائع متبخّر** في آنٍ واحد ؛ وكما يتم الانتقال من نهاية الليل إلى بداية النهار ، ومن نهاية النهار إلى بداية الليل ، فهو يتم في الحالة الأولى عبر شيء واحد هو **ليل ونهار** في وقت واحد في الحالة الأولى ، **ونهار وليل** في وقت واحد في الحالة الثانية .

كل انتقال من شيء إلى شيء يتم عبر شيء واحد

وعلى هذا فكل انتقال من أحد الزوجين إلى زوجه القائم في ذاته من كل شيء إنما هو انتقال عبر **شيء واحد** من زوجين ، وهذا الشيء الواحد إنما هو نهاية المنقول وبداية المنقول إليه بحيث يقوم كل منهما في الآخر . . ذلك هو قانون الحركة الأساس في كل شيء ؛ أي أنه قانون التحرك في كل شيء ، فكل حركة من أي متحرك إنما هي انتقال من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر ضرورةً وبداهةً .

الشيء العجيب الخفي المختبىء في تجاربنا الذرية الذي يتحدث عنه هايزنبرغ

إنّ التعامل كان وما زال وسيبقى مدة أطول وحتى بعد نشر هذا البحث **تعامل مع أحد الزوجين دون الزوج الآخر** ؛ أي تعامل مع (ك ش) على أنها لا صلة لها بـ (ش ك) ، وتعامل مع (ش ك) على أنها لا صلة لها بـ (ك ش) . وإذا لاحت للفيزيائيين بوارق (ك ش) وهم في (ش ك) ، أو بوارق (ش ك) وهم في (ك ش) ؛ وصفوا هذا الذي يلوح بأنه **تابع**

احتمال أو نزوع إلى الوجود ؛ مع أنه الزوج الذي لا يقوم زوجه الذي يعايشونه إلا بقيامه ، وهو الموجود حقاً وصدقاً ، وليس من تابع الاحتمال ولا من النزوع إلى الوجود في شيء .

علاقات الارتياب وتجنب التناقض

يقول (هايزنبرغ) : « إننا لا نحتاج للكلام عن الجسيمات بالمرة ، ففي كثير من التجارب يكون من الأنسب أن نتكلم عن الأمواج الجسيمية ، مثلاً عن الأمواج الجسيمية المستقرة حول نواة الذرة . وهذا التوصيف سيناقض التوصيف الآخر إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الحدود التي تفرضها علاقات الارتياب والتي بفضلها نتجنّب التناقض » .

ونعقب على الفقرة بما يلي :

إنّ السبب في قيام علاقات الارتياب والنزوع إلى الوجود الذي تتحدث عنه نظرية الكم يرجع إلى عدم معرفة **ما هو الشيء في ذاته** ، فلو تبينّ لأصحاب نظرية الكم أنّ الشيء في ذاته إنما هو الشيء قائماً في نقيضه لوجدوا أنه ليس هناك من سبيل إلى رصد حركة الشيء في ذاته بحكم أنّ الشيء في ذاته يتألف من زوجين نقيضين تقوم نهاية كل منهما في بداية الآخر . وعلى هذا فتركيب الشيء في ذاته يمنع من رصد الانتقال من النهاية في أحد الزوجين إلى البداية في الزوج الآخر . وحين نقول : « رصد الانتقال » فإننا نعني حركة المنتقل .

ولما كانت معايشتنا مقتصرة على معايشة أحد الزوجين ، فإنّ بوارق الزوج الآخر ربما لاحت ونحن نعايش زوجه مما يحمل الراصدين إلى القول بأنّ هذا الذي يلوح : **كأنه تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود** ؛ مع أنه موجود حقاً وصدقاً ، ويتمثل في الزوج الآخر المستسرّ والمختفي والمستبطن في ذات زوجه ، بحكم أنّ سرعة الانتقال من النهاية إلى البداية إنما هي سرعة لا تتناهى .

جانوسي وتجاوز السرعة الحديّة(١)

إنّ ما لاحظه (جانوسي) من أنّ هناك أمواجاً تنتشر بأسرع من سرعة الضوء ، وقد تجاوزت سرعتها السرعة الحديّة ؛ ينطبق على سرعة انتقال الزوجين في الموجة من نهاية أحدهما إلى بداية الآخر . وقد تقدّم آنفاً قول (هايزنبرغ) : « ففي كثير من التجارب يكون الأنسب أن نتكلم عن الأمواج الجسيميّة » .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٧١ .

عودة إلى الثابت من الزوجين
ونفي الحدود القائمة بينهما

إنّ الثابت من الزوجين ليس (ش ك) ولا (ك ش) . إنّ الثابت منهما إنما هو نهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر التي يترتب عليها قيام كل منهما في الآخر ضرورةً وبداهةً . ولهذا فإنه لا وجود لما يوصف بالحدود ، وكيف يمكن أن تكون هناك حدود ، ونهاية كل من الزوجين قائمة في بداية الآخر ؟ وكيف يكون ذلك تابع احتمال أو نزوعاً إلى الوجود وهو الشيء الثابت القائم من كل زوجين في كل شيء ؟.

إنّ معايشتنا لكل من الزوجين معزولاً عن الآخر كانت السبب في النظر إلى أنّ صلة كل منهما بالآخر إنما تتمثل فيما وصفوه بأنه تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود ، مع أنّ هذا الذي وصفوه ليس من تابع الاحتمال ولا النزوع إلى الوجود في شيء ، وإنما هو الثابت المستقر من كل من الزوجين ثباتاً لا انفكاك له ، واستقراراً لا اضطراب فيه .

أمّا العجز ، وأما الارتياب فناشئان عن طبيعة تركيب الشيء ، ذلك التركيب الذي يقوم على قيام النهاية في البداية من كل منهما قياماً يستحيل معه رصد الانتقال من نهاية كل منهما إلى بداية الآخر .

عدم إحلال نظرية بور مكانها الذي تستحقه

« لكننا نجد بور يضع نظريته التكاملية التي لا تقل قيمة عن النظرية النسبية عند (آينشتاين) وقد تأثر بالفيلسوف (كيركجورد) ، وتأثر بالديالكيتك عند (هيجل) الذي يجمع فيه بين القضية الأولى والقضية الثانية المناقضة لها في قضية ثالثة تركيبيّة تجمع بينهما . . وبناءً على النظرية التكاملية التي وضعها (بور) أمكن الجمع بين المفهومين المختلفين لتكوين مفهوم متكامل عن الإلكترون ، وكيف أنه محصلة صفات الجسيم والموجة في نفس الوقت ؛ أي أن الإلكترون ذو طبيعة ثنائية ، أو أن المادة مادة وطاقة في نفس الوقت ، كذلك تسمى باسم المادة الإشعاعية »[(١)]

تأثر بور بهيجل

والتعقيب على هذه الفقرة هنا إنما هو تعقيب عليها من جانب أن تتامية أو تكاملية (بور)

---

(١) بحث « ملامح الفكر الأوروبي المعاصر » للدكتور صلاح عدس ، مجلة الهلال ، العدد ٣٠٤ .

هذه تقوم على أن كل إثبات يتضمن نفياً ، وكل نفي يتضمن إثباتاً . فهي على هذا تقوم على الاعتراف باتحاد النقيضين وانسجامهما .

وإذا نظرت إلى هذه التكاملية وجدت كلًّا من الصورتين فيها نقيض الأخرى ؛ أي أنها قائمة على النفي في إحداهما والإثبات في الأخرى ، كما يقوم الانقباض في الكشّ من (ك ش) في الالتصاق بالشّكّ من (ش ك) . ولما كانت تكاملية (بور) قائمة على التناقض بين الصورتين المتنامتين فإن تحاشي هذا التناقض إنما هو ابتعاد عن فيزيائية الشيء كل الابتعاد .

تأثر بور بكيركجورد

وأمّا تأثر (بور) بـ (كيركيجورد) فما ذاك إلّا لأنّ (كيركجورد) يذهب إلى أنّ : « كل فرد في صيرورة دائمة وتحرك دائم فهو ليس موجوداً ، ولكنه يوجد دائماً ويصبح شيئاً مختلفاً »[1] .

وإذا نظرت إلى تكاملية (بور) من خلال عبارة (كيركجورد) هذه وجدت أنك إذا عايشت الصورة الجسيمية لا ترى للصورة الموجية من وجود ، وإذا عايشت الصورة الموجية لا ترى للصورة الجسيمة من وجود ، ومع ذلك فإن كلًّا منهما موجودة من وجه وغير موجودة من وجه آخر . والحق أن كلا منهما قائمة في ذات الأخرى ، وكل منهما صائرة إلى الأخرى في تعاقب مستمر ، وهذا التعاقب على غرار خروج الحركة من ذاتها من (ك ش) إلى (ش ك) القائمة في ذاتها ، ثم خروجها من (ش ك) إلى (ك ش) في تعاقب مستمر ، وفي صيرورة لا تتوقف . . خروج فعودة ، ثم عودة فخروج وذلك كذلك دائماً وأبداً .

الصورتان الموجية والجسيمية في تتامية بور

لئن قال (هايزنبرغ) : وهنا تكون الصورة الموجيّة أقرب إلى الصدق من الصورة الجسيمية . . . إلخ .

إنّ قول (هايزنبرغ) هذا يعضده قول (دي بروجلي) و (شرودينجر) من أن الإلكترون عبارة عن موجة »[2] . ولهذا فإن النظر إلى كل من الصورتين في تتامية (بور) على أنهما صورتان موجيتان ؛ يجعلنا نقف على التماثل بينهما ، ذلك التماثل الذي هو على غرار التماثل بين الزوجين (ش ك) و (ك ش) اللذين يماثل كل منهما الآخر ولا يختلف عنه إلا في الاتجاه . وهذا النظر

---

(١) « تاريخ الفلسفة المعاصرة » إصدار جامعة دمشق ، ص ٢٧٤ فما بعد .

(٢) كتاب الهلال ، العدد ٣٠٤ ، ص ١٤٩ .

يجعل الانتقال من نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى انتقالاً من المثيل إلى مثيله ليقتصر التناقض بينهما على أنه تناقض بين النهاية والبداية فحسب .

مفهوم التتامّية واللغة الغامضة

« إنّ مفهوم التتامية الذي أدخله (بور) في تفسير نظرية الكم قد شجع الفيزيائيين على تفضيل لغةٍ غامضة على لغةٍ غير غامضة . وعلى استعمال المفاهيم التقليدية بصورة غامضة نوعاً ما منسجمين في ذلك مع مبدأ الارتياب ، وعلى التطبيق المتوالي لشتى المفاهيم التقليدية التي تقود إلى تناقضات إذا استعملت في وقت واحد . وبهذه الوسيلة يمكن للمرء أن يتكلم عن الأفلاك الإلكترونية ، وعن الأمواج الجسيمية ، وعن كثافة الشحنة الكهربائية ، وعن الطاقة ، وعن الاندفاع . . . إلخ ؛ بوعي دائمٍ لحقيقة أن هذه المفاهيم لا تنطبق على الواقع إلا في مدى محدود جداً . وعندما يقود هذا الاستعمال الغامض واللامنظم إلى صعوبات ؛ يضطر الفيزيائي إلى اللجوء إلى المخطط الرياضي وعلاقته الواضحة بالوقائع التجريبية »[(١)] .

وفي التعقيب على هذه الفقرة نجد ما يلي :

لِمَ فضّل الفيزيائيون لغةً غامضةً على أخرى غير غامضة ؟

والجواب على ذلك يبدو من خلال النظر إلى الفَري من (ف ر ى) الذي يتجه إلى شق الشيء في صورة شق الثوب من قولهم : « فرى الثوب » إذا شقه ، على عكس نظيره وزوجه الرّفو من (ر ف ا) الذي يتجه إلى إصلاح الشيء وضّم بعضه إلى بعض من قولهم : « رفا الثوب » إذا أصلحه وضمّ بعضه إلى بعض . وعلى هذا فكل من (ف ر ى) و (ر ف ا) زوجان نقيضان مبنى ومعنى .

ولما عاش الناس كلاً من الشق في (ف ر ى) ، والضم في (ر ف ا) معزولاً عن الآخر ، ثم جائت تتامّية (بور) لتعلن أنّ كلاً من صورتيها تُتَمّم الأخرى وتتم بها ؛ وجدوا أن كلاً من القطع في الفري من (ف ر ى) لا يتمّمُ الضم والرفو من (ر ف ا) ولا يتمّ به ؛ لأن الناس يتعاملون مع كل منهما منعزلاً عن الآخر ، ففضلوا لغةً غامضة تكون قريبة في مفاهيمها من مفهوم هذه التتاميّة . ولعلهم أحسُّوا بضرورة قيام هذا التقارب لولا أن وجوده يفضي إلى قيام كل من النقيضين في الآخر في شيء واحد على غرار قيام الصورتين المتناقضتين في تتامية (بور) ، ففروا من **التناقض إلى الغموض** ، وإلى علاقات الارتياب والنزوع إلى الوجود التي تحول قيام كل من الصورتين في الأخرى قياماً مباشراً على مثل قيام كل من الزوجين في (ف ر ى) و (ر ف ا)

---

(١) كتاب الهلال ، العدد ٣٠٤ ، ص ٢١٢ .

قياماً مباشراً ليفروا من التناقض .

غير أن مثل هذا الغموض الذي افتعلتوه افتعالاً لن يطول بقاؤه غامضاً بحكم أنّ الصورتين في تتامية (بور) متناقضتان ، وكل منهما تقوم في الأخرى ضرورةً وبداهةً تبعاً لمنهج الوجود الذي يقوم كل شيء فيه من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر .

أجل إنّ قيام نهاية كل من (ف ر ى) و (ر ف ا) في بداية الأخرى ارتياب إذا اعتبر بقيام كل منهما معزولة عن الأخرى . ولكن ما العمل إذا كانت كل لبنة من لبنات هذا الوجود قائمة على التناقض ؟ ولئن فضل الفيزيائيون اللغة الغامضة ـ وهي هنا اللغة القائمة على قيام النقيض في نقيضه من كل شيء ـ على لغة غير غامضة للإبقاء على علاقات الارتياب ؛ فليس ذلك لأن هناك لغة غامضة وأخرى غير غامضة .

لا مكان للغموض في الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً

نقول إنه ليس هناك ألفاظاً صدرت فطرةً وسليقةً غامضةً ؛ لأن هذه الألفاظ صدرت وتفسيرها قائم في ذاته في صورة نقيض له يفسرها وتفسره ، ويحركها وتحركه .

إن عدم النظر إلى تماثل تتامية (بور) في تركيبها لطبيعة تركيب الزوجين في كل شيء من أشياء هذا الوجود ـ على غرار تركيب الزوجين النقيضين (ف ر ى) و (ر ف ى) ـ هو الذي قاد نظرية الكم إلى التشبث بعلاقات الارتياب والنزوع إلى الوجود . ولو أن أصحابها وقفوا على هذا التماثل لوجدوا في علاقات الارتياب أسمى وأرفع وأوثق وأبدع حالات اليقين .

وأي يقين يعلو يقين أننا نشاهد بأم أعيننا وببصائرنا أن الراء من نهاية (ف ر ى) تقوم في الراء من بداية (ر ف ا) ، وأن الفاء من نهاية (ر ف ا) تقوم في الفاء من بداية (ف ر ى) ، وهذا يقضي أن تكون كل منهما وجهاً للأخرى في الوقت الذي تكون فيه الأخرى مقلوباً لها .

الربط هو الوجود من ألفه إلى يائه

أمّا استحالة الرصد التي يتحدثون عنها فيصدق عليها قول أحدهم : « **العجزُ عن إدراكها إدراكُ** » ؛ لأنه عجزٌ قام من أجل قيام الربط بين أشياء الوجود ، ذلك الرابط الذي يمكن وصفه بأنه الوجود من ألفه إلى يائه ؛ إذ كيف يمكن ان نتصور أياً من (ف ر ى) أو (ر ف ا) ولا نتصور الأخرى قائمة في ذاتها في لحظة قيامها .

سبينوزا والشيء في ذاته

« لقد نظر (سبينوزا) إلى الجوهر على أنه ما يكون في ذاته ، وما لا يفهم إلا من خلال ذاته ، ولا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر . . »[1] .

ويمكن أن ننظر إلى تعريف (سبينوزا) للجوهر على أنه تعريف للشيء في ذاته . فلو نظرت إلى أي من الزوجين من أي شيء من أشياء هذا الوجود لوجدت كلًّا منهما يقوم في الآخر على مثل ما هي حال الزوجين النقيضين وهما : الفوران من (ف ا ر) الذي يتمثل في صورة الماء إذا فار ؛ أي ارتفع غليانه في الوعاء ، ونقيضه الرَّوف من (ر ا ف) إذا سكن غليانه وهدأ . . لوجدت أنّ كلًّا منهما قائم في ذات الآخر في صورة مقلوب وقفاله ، وأنّ كلًّا منهما قائم في الآخر ، وهذا هو ما يريده (سبينوزا) من قوله : هو أنه « **ما يكون في ذاته** » أي ما يكون عليه في ذاته . . أليست (ر ا ف) هي ما تكون عليه (ف ا ر) في ذاتها ، و (ف ا ر) هي ما تكون عليه (ر ا ف) في ذاتها ؛ لأنّ ذات كل منهما ليس فيها إلا نقيضها القائم في ذاتها ؟ .

وقوله : وكل منهما « لا يُفهم إلا من خلال ذاته » فإنه لما كان نقيضه هو عين ما هو قائم في ذاته فإنّ كلًّا منهما لا يفهم إلا من خلال زوجه المناقض له والقائم في ذاته .

وقوله : إنّ كلًّا منهما لا تحتاج في وجودها إلى شيء آخر فهل تحتاج (ر ا ف) إلى غير (ف ا ر) القائمة في ذاتها التي تقيمها وتقوم بها ؟ وهل تحتاج (ف ا ر) إلى غير (ف ا ر) القائمة في ذاتها التي تقيمها وتقوم بها ؟ .

إنّ) سبينوزا) لو وقف على هذا في لغته لما عَرَّفَ الجوهر إلا بأنه الشيء في ذاته ، من خلال التمثيل له بقيام كل من الزوجين النقيضين في الآخر من كل شيء .

الشيء في ذاته
ونظرية الأوساط عند أرسطو

« ومع ذلك هناك طريق لبلوغ السعادة ، ومرشد لبلوغ الفضل قد يوفر علينا الكثير من التأخير والعناء ، وهو الطريق الوسط ، أو الوسط الذهبي ؛ حيث تنظم الأخلاق في شكل ثلاثي يكون الطرفان الأول والأخير فيه تطرفاً ورذيلة ، والوسط فضيلة أو فضلاً . وهكذا يكون بين التهور والجبن فضيلة الشجاعة ، وبين البخل والإسراف فضيلة الكرم ، وبين الكسل

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » لـ (أ . م بوشنسكي) ـ المعرفة ، العدد ١٦٥ ، حاشية الصفحة ٤٥ .

والجشع فضيلة الطموح ، وبين الخضوع والعتو فضيلة الاعتدال ، وبين الكتمان والثرثرة فضيلة الأمانة ، وبين الكآبة والمزاح فضيلة البشاشة ، وبين محبة الخصام والتملق فضيلة الصداقة . . عندئذٍ لا يختلف الصواب في الأخلاق والسلوك عن الصواب في الرياضيات والهندسة ؛ حيث يعني الصحيح والمناسب وأفضل عمل لأفضل نتيجة ، على كل حال فإنّ الوسط الذهبي ليس كالوسط الرياضي ؛ أي متوسط محكم لنقيضين محسوبين بدقة ، ولكنه متذبذب مع الظروف المحاذية لكل وضع ، ويُبدي نفسه للعقل الناضج المرن فقط »[1] .

إذا نظرت إلى الشيء في ذاته من خلال كل زوجين من كل شيء وجدتَ كلاً من الزوجين متوازناً بالآخر ومستقرا به ، فالفوران في صورة غليان الماء يتوازن بالرَّوف في صورة سكون الماء إذا (ر ا ف) أي سكن عن الفوران وهدأ . وإذا كان التوازن يقضي ضرورة بأن يقوم كل من الزوجين بالآخر في كل شيء ليوازنه ويتوازن به ، فإنّ هذا القيام هو **الشيء في ذاته** الذي يعني أن يتوازن كل من زوجيه النقيضين بالآخر .

وإذا نظرت إلى الطرفين عند ابن خلدون ـ الذين بمجرد أن نتصورهما على ما هما عليه في واقعهما يلوح لنا الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر ـ وجدت هذا الوسط هو **الشيء في ذاته** الذي يقوم من طرفين نقيضين . . أما كونه يلوح أسرع من لمح ؛ البصر فإنّ هذا اللوح ليس إلا توازن كل منهما بالآخر الذي يحدث بمجرد قيام الطرفين ؛ ذلك لأنّ أيا من الطرفين إذا قام فإنه لا يقوم منعزلاً عن الآخر ، وإنما يقوم وزوجه قائم في ذاته يوازنه ويتوازن به ضرورةً في صورة مقلوب له قائم في ذاته . . ولما كان كلٌّ من الطرفين نقيضاً للآخر ضرورةً وبداهةً بحكم أنّ (ف ا ر) لا تقوم إلا و (ر ا ف) قائمة في ذاتها في صورة مقلوب لها . . فإنّ (أرسطو) هنا في نظرية الأوساط قد خرج على قوانين الفكر الثلاثة التي وضعها ، والتي ينص أوسطها على استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

ولئن كانت نظرية الأوساط تقوم على توازن كل من النقيضين بالآخر حيث يستحيل أن يقوم هذا التوازن إلا إذا قام كل منهما في الآخر ـ وإلا استحال قيام مثل هذا التوازن ـ فكيف يمكن أن نتصور أن يكون هناك توازن أن يكون هناك شجاعة مثلاً إذا فُقِد الجبن أو فُقِد التهور ؟ وكيف يمكن أن تقوم شجاعة إذا لم يكن التهور يمسك الجبن بزمامه ليردّه إلى الشجاعة ؟ وكيف يمكن أن تقوم شجاعة إذا لم يكن هناك تهور يأخذ بيد الجبن إلى الشجاعة ؟ بل كيف يمكن أن يكون هناك أي أثر إذا لم يتصاحب الفعل وردّالفعل ؟ . . .

إنّ قانون الحركة في كل متحرك أن يقوم الشيء من نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، فإذا

---

(١) « قصة الفلسفة » لـ (ول . ديورانت) ، ص ٨٦ فما بعدها .

وصل الفوران من (ف ا ر) إلى الراء التي هي غاية المدى فيه وجدنا هذه الراء وقد أصبحت في الوقت نفسه بداية للرّوف والسكون والهدوء من (ر ا ف) . وإذا وصل الرّوف من (ر ا ف) إلى الفاء التي هي غاية المدى فيه وجدنا هذه الفاء وقد أصبحت في الوقت نفسه بداية للفوران والاندفاع . . ذلك هو التعاقب في الحركة بين كل زوجين نقيضين في كل شيء من أشياء هذا الوجود . وهذا يقضي ضرورةً وبداهةً أن يقوم الوسط بمجرد قيام كل من الزوجين في الآخر على مثل قيام الراء من نهاية (ف ا ر) في الراء من بداية (ر ا ف) بناء على أنها **راء واحدة** ؛ هي في آخر (ف ا ر) نهاية ، وهي في أول (ر ا ف) بداية ، وهي هي أيضاً . وقل مثل ذلك في (ف ا ر) .

إنّ) أرسطو) ، سواء أكان في قوانين الفكر أم في نظرية الأوساط ، قد تجافى عن قانون الحركة الأساس في أشياء الوجود كل التجافي . أما ابن خلدون فكأنه قال : إذا تصورت الطرفين (ف ا ر) و (ر ا ف) على ما هما عليه في واقعهما فقد تصورت الوسط ضرورةً وبداهةً ؛ لأنك بمجرد أن تتصورهما فقد تصورتهما وكل منهما قائم في الآخر ، وذلك هو الوسط .

غير أنّ ابن خلدون لم يصل بنا في تصوره إلى هذا الحدّ ، فهو لم يكشف لنا كيف أنّ الوسط يلوح أسرع من لمح البصر . . وقد تركنا في حيرة من هذا الأمر ؛ لولا أنّ الله عزّ وجلّ خلق كل شيء في هذا الوجود متمثلاً في معادلة قد توازن كل من طرفيها النقيضين بالآخر ، فإذا بها ـ بهذا التوازن ـ معادلة محلولة ؛ لأنّ المعروف أنّ الذي حلّ المعادلة ـ أي معادلة ـ هو الذي وضع طرفيها متوازنين ، وليس ذلك الذي يمضي بمراحل حلّها من خطوة إلى خطوة حتى ينتهي إلى آخر الخطوات التي يظهر فيها الحلّ .

وإنّ ظهور الوجود في معادلات محلولة دليل على أنه وجود صدر مسخراً للغاية التي صدر من أجلها .

الوسط الذهبي يجمع بين الطرفين في واحد عند ابن خلدون ولا يجمع بينهما عند أرسطو

إنّ الذي يمنع من اجتماع الطرفين عند (أرسطو) ـ وهما نقيضان ـ ما ذهب إليه من استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، مع أنه لا يمكن تصور هذا الوسط الذي وُصِفَ بأنه « **وَسَطٌ ذهبي** » إلّا إذا قام كل من النقيضين في الآخر .

أما ابن خلدون فإنه يقول عن هذا الوسط : « تارةً يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلاً بأن

يتوجه إلى المطلوب وقد تصور طرفيه ويروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر »[1] . ولكنه لا يأتي بشيء من تلك الأمثلة التي جاء بها (أرسطو) ، وهي أمثلة غير دقيقة لأنها أمثلة مجازية ، ومن طبيعة هذه الأمثلة أن تصوّر جانباً من جوانب الحقيقة التي لا تتناهى .

وإذا نظرتَ إلى الوسط بين الجُبْن والتهوُّر الذي هو **الشجاعة** عند (أرسطو) ، ونظرتَ إلى الوسط الحقيقي وجدته الوسط بين الجُبْنِ من (جَ بُ نَ) والنبج من (نَ بَ جَ) ؛ فالجبن يتجه إلى الانقباض في صورة اللبن إذا تجَبَّنَ وانقبض ، المناقض للنَّبج من (ن ب ج) في صورة الجُرْحِ إذا نَبَجَ مرتفعاً نافراً . وعلى هذا فالتقبُّضُ في اللَّبن إذا تجَبَّنَ نقيضُ النَّبْج في الجُرْحِ إذا نَبَجَ وارتفع نافراً متورماً .

وعلى هذا فالنَّبج من (ن ب ج) والجُبْن من (ج ب ن) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً . أما الوسط فيتمثل في قيام كل منهما في الآخر ليعتدل التنبج بالتجبن فلا يتمادى في تنبجه ، وليعتدل التجبن بالتنبج فلا يتمادى في انقباضه وانكماشه . وإنّ قيام كل من الطرفين في الوسط يُفْضي بهما إلى التوازن الذي هو غاية الحركة من كل متحرك في هذا الوجود .

وإذا أردنا أن ننظر إلى الوسط الذهبي عند (أرسطو) من خلال هذا المثال (ج ب ن) و (ن ب ج) ، فإنه يلزم قيام كل من النقيضين في الآخر ضرورة وبداهة ، وهذا ما لا يرضاه (أرسطو) ؛ لأنه يذهب إلى استحالة مثل هذا القيام مطلقاً ، فإنّ اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد مستحيل عنده .

الطرفان الحقيقيان والطرفان المجازيان

إنّ الأطراف التي يستعملها الناس في كل زمان من كل مكان ، وفي كل لغةٍ من اللغات ، إنما هي **أطرافٌ مجازية** ، وذلك لأننا مصروفون عن الحقيقة إلى مجازاتها التي لا تتناهى ، وهذا الصرف هو **أساس الحرية والاختيار** . ولو نظرت إلى الوجود المقهور لوجدته يقوم على الحقيقة لا يخرج منها إلاّ إليها .

وإنه لما كان كل من (ج ب ن) و (ن ب ج) نقيضاً للآخر **حقيقةً** ، فقد صُرفنا عنه إلى استعمال كل من الإسراف والتقتير نقيضاً للآخر مثلاً ، وكما هي الحال في استعمال نقائض مجازية لا تتناهى للطرفين من كل شيء من مثل التهور والجُبْن ، أو الإحجام والإقدام ، أو النكوص

---

(١) « مقدمة ابن خلدون » ، فصل : في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته ، ص ٤٧٠ ، وقد تقدّم نص ذلك كاملاً .

والاندفاع ، أو التأخر والتقدم . . . وهكذا إلى ما لا يتناهى ، وكلها أطراف لوسط يجمع بينها فتعتدل به .

فالجُبْنُ يعني الانقباض كما أنّ النبج يعني الارتفاع ، غير أنهما يشملان من المجازات ما لا يتناهى . فلو نظرت إلى الإحجام مثلاً لوجدته متصلاً بالجبن في جانب من جوانب كل منهما ، ومثله النكوص والتأخر ، وقل مثل ذلك في الإقدام والاندفاع والتمادي ، فكل منهما موصول بالآخر في جانب من جوانب كل منهما .

أمّا الجبن من (ج ب ن) فلا يناقض حقيقةً إلّا بالنبج من (ن ب ج) ، ولهذا صرفنا عنه لضيقه . أمّا إذا أردت أن تلجأ إلى نقيض (ج ب ن) مجازاً فإنك تجد أمامك بحراً من الألفاظ لا ساحل له . أمّا الاقتصار على النبج نقيضاً فإنه يؤذن بموت اللغة ساعة ولادتها .

ولو لم يكن هناك إلّا طريقاً واحدة للسلوك إلى الحقيقة ، فسوف نجد ممرات كل الأقلام واحدة ؛ لأنها مقهورة على أن تسلك هذه السبيل الواحدة ، ولهذا قام المجاز لتتبارى هذه الأقلام في سلوك سبلٍ لا تتناهى ، متمتعةً بأعز وأكرم شيء في هذا الوجود ؛ ألا وهو حرية الاختيار . وقل مثل ذلك في كل سلوك حيال أي شيء .

التقعيد والتقنين والضبط لا تقوم إلّا على الحقيقة

أمّا إذا أردنا أن نبحث عن حركة الشيء الأساس في كل شيء ، فليس من سبيل نسلكه للوصول إلى معرفة هذه الحركة الأساس إلّا الحقيقة من خلال الزوجين النقيضين اللذين يقوم كل منهما في الآخر من كل شيء .

وقل مثل ذلك في كل ما نريد ضبطه وتقعيده وتقنينه ، فإنّ سبيل ذالك هو **الشيء** في ذاته ليس غير .

الشيء في ذاته معروف قبل أن يعرف

ولقائلٍ أن يقول : لقد قعَّد الناسُ وقَنّنوا وضبطوا قَبْلَ معرفة الشيء في ذاته بدهر الدهارير . . ، ونقول إنهم ساوقوا الجاذبية أيضاً في كل ما أقاموه قبل أن يعرفوها . وليس مُثُل (أفلاطون) والانسجام بين النقائض عند (هرقليط) و (هيجل) إلّا تساوقاً مع الشيء في ذاته ؛ بل إنّ جميع الناس في كل زمان من كل مكان عرفوا الترابط بين المقدمات ونتائجها بشكل أو بآخر . وليس الترابط بين النتيجة ومقدمتها إلّا ذلك التوازن المتمثل في توازن كل من

النقيضين بالآخر . فقد عرفوا توازن كل من الجوع والشبع ، والظمأ والري ، والحب والكره ، والإقدام والإحجام ، والجبن والتهور . . بالوسط الذي يجمع بينهما قبل أن يعرفه (أرسطو) و ابن خلدون بأحقاب وأحقاب ؛ ذلك لأنّ الشيء في ذاته قائم في طبائع الأشياء وغرائزها وفِطَرِها فطرةً وسليقةً وطبعاً .

إنّ الفأس الحجرية لم تبتدع إلاّ من خلال الربط بين الفعل وردّ الفعل ، فقد رأوا أنّ فِعْلها يُقابل بردّفعل أكبر بما لا يقاس من فعل اليد المجردة . . ولهذا فإنّ من لا يرون اليوم مكان هذه الفأس الحجرية في سفينة فضاء اليوم يظلمون أمسهم ظلماً كبيراً . وخيرٌ لهم أن يستمعوا إلى قول المعري :

لا تظلموا الموتى وإنْ طال المدى ... إني أخاف عليكم أن تلتقوا

أجل إننا نلتقي هذه الفأس الحجرية في كل ما أعقبها من ابتداع واختراع واكتشاف .

ولو فكرنا قليلاً لوجدنا أنّ كل فعل ورد فعل ، وكل ناقص وزائد ، وكل سالب وموجب . . . إلخ ؛ قائمة في **الشيء في ذاته** بحكم قيام هذا الشيء من زوجين نقيضين من كل شيء في الآخر .

وايتهيد ومُثُل أفلاطون وفلسفة سبينوزا

« يقول (وايتهيد) : « فينبغي أن يكون هناك أولاً : موضوعات خالدة (Etema Objects) ، وهي إمكانات لما هو في صيرورة . وهذه هي المثل الأفلاطونية » ولكن (وايتهيد) يدركها على هيئة إمكانيات موضوعية خالصة في موضوعيتها . ثانيا : إنّ التحليل يكشف وجود دفعة إبداعية عمياء ، وهي ما يسميه (Creativity) وهي تبدو في نفس الوقت فاعلة ومادة الصيرورة معاً . إنّ كل شيء هو في صيرورة بفضل هذا الجوهر - بالمعنى القائم في فلسفة (سبينوزا) - والذي هو غير محدد في ذاته على نحو كامل . أخيراً فحيث أنه لا « الموضوعات الخالدة » ولا « الدفعة الإبداعية » محددة ، وأنها لا تستطيعان تفسر ظهور المتعيِّن ، فلابد من قبول وجود عامل ثالث ، فعلي وزماني ، ألا وهو مبدأ الحد (Principle of Limitation) وهو الذي يحد ويحدد الحوادث في صيرورة . هذا المبدأ هو الإله »[1] .

ويظهر التعقيب على فقرة (وايتهيد) هذه من خلال (ف ا ر) و (ر ا ف) على أنها **الشيء** في ذاته . إنّ معنى الصيرورة التي أشار إليها (وايتهيد) قائمة في هذه الصيغة ، فهي تنتهي وتبدأ في لحظة واحدة ، وهذا هو المثل الأعلى للصيرورة . أمّا وصفها بأنها مثال من المثل الأفلاطونية

---

(١) « قصة الفلسفة » لـ (ول . ديورانت) ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

فصحيح إذا نظرنا إلى هذه المثل على أنها قائمة في الأشياء ذاتها وقائمة في كل شيء على مثاله ، وإذا نظرت إلى ما يسميه بالدفعة الإبداعية العمياء وجدت أنّ هذه الدفعة الإبداعية تتمثل في نقيض الشيء القائم في ذاته الذي يحركه ويتحرك به ، وهي مادة الصيرورة ، ولكنها مبصرة إبصاراً على قدرها .

أمّا خلودها فيتمثل في أنها تبدأ في اللحظة نفسها التي تنتهي بها . وما كانت هذه حاله فإنّ صفة الاستمرار صفة ثابتة له . وإذا نظرت إلى هذه الدفعة في صورة أيٍّ من (ر ا ف) و (ف ا ر) ، وكل منهما قد تميزت من الأخرى ببدء ونهاية تستقل بهما ، فالتحديد واضح ، وهو ما يمكن وصفه بالتحديد التقليدي . وأمّا حين تنظر إليهما وكل منهما قائمة في الأخرى ، فليس هناك من سبيل للتحديد من جهة ، وهناك سبيل واضحة لهذا التحديد يمكن أن نصفها بأنها تحديد يتمثل في قيام كل من الزوجين (ف ا ر) و (ر ا ف) في الآخر ضرورةً .

ولئن كانت الأشياء تبدو مبدوءةً قبل أن تبدأ ، فإنّ الله هو المبدأ عزّ وجلّ ، وهو المعيد الذي يعيدها لما قدَّره لها من استمرار .

ولعل (نظرية الكم) تجد في العجز عن تمييز النهاية من البداية في كل شيء سبباً في وجودها ، لولا أنّ هذا العجز عن إدراك مثل هذا التمييز هو التمييز نفسه . . وإنّ الله ـ كما يقول (آينشتاين) ـ : « لا يلعب بالنرد » ، فقد أقام الوجود على قيام كل من الزوجين في الآخر من كل شيء .

العلاقة بين الوجود في الأعيان وصورة هذا الوجود في الأذهان

لقد عرضنا لهذا الموضوع سابقاً ونعود إليه ثانية ؛ لأنّ الغاية ليست الكشف عن مثل هذه العلاقة فحسب ، وإنما الغاية أيضا أن نبحث عن الضابط الذي يحكم الوجود ؛ سواء فيما اصطلح على وصفه بأنه فكر ، أو فيما اصطلح على وصفه بأنه مادة.

لقد نظر الناس في كل زمان من كل مكان إلى اللغة على انها مجرد وسيلة للتفاهم ، وهذا يصدق على واقعها الذي تعارفوه ، وغضوا النظر عن صدورها أول ما صدرت في صورة أصوات صاتَ بها المنفعل ردّاً على الفعل الذي فعل فيه ، فصات . حتى إذا بحثنا عن العلاقة بين هذا الصوت والفعل الذي أثر فيه فصات ؛ وجدناها هي العلاقة نفسها بين الفعل وردّ الفعل سواء بسواء.

انظر إلى الكرة تضربُ الأرض تجد رد فعل الأرض مماثلاً لضرب الكرة في كل شيء إلاّ في

شيء واحد هو الاتجاه ؛ فضرب الكرة يتجه إلى الأسفل ، وردّ فعل الأرض يتجه إلى الأعلى المناقض للأسفل.

وإذا نظرت إلى الدّر من (د ر) ، الذي يتجه في عمومه إلى التمادي ، على أنه فعل ؛ لزم ضرورة أن تنظر إلى الرد من (ر د) الذي يتجه في عمومه إلى الانجزار على أنه رَدّ فعل لامحالة .

وإذا كان ضرب الكرة الأرض وردّ فعل الأرض على هذا الضرب متماثليْن في كل شيء ، ومتعاكسيْن ومتناقضين في الاتجاه فقط ، فإنّ كلاً من فعل (د ر) وفعل (ر د) متماثلان في كل شيء أيضا ومتعاكسان ومتناقضان في الاتجاه فقط[1] .

ولما كنا نفرغ أفكارنا في قوالب الأصوات لزم ضرورة أن تكون هذه الأفكار على مثال هذه القوالب التي تفرغ فيها ، وعلى هذا فإنّ الضابط الذي يحكم هذه القوالب هو الضابط نفسه الذي يحكم الأفكار التي نفرغها ونجسدها فيها . . وعلى هذا فإنّ هذه الأصوات هي فكر من جهة لأنها جسد له ، وهي مادة من جهة أخرى لأنها مجرد هواء متفجر في الفم وتوابعه .

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ الأصوات المعنيّة هنا هي تلك الأصوات الثنائية أولاً ، والتي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، وهي التي يمكننا أن ننظر إلى أيّ من وجهها ومقلوبها على أنه فعل ، وإلى الآخر على أنه ردّ فعل ضرورة . وهذه الأصوات ـ الألفاظ ـ الفطرية لا تعد إلاّ جزءاً يسيراً ، ويسيراً جداً ، في أي لغة من اللغات ، وهي إذا قُرنت بذلك البحر من الصيغ الاصطلاحية لا تكاد تعد شيئاً .

هذا وإن للشيء في الأعيان ولصورته في الأذهان من الجوانب مالا يتناهى . والفرد في كل زمان من كل مكان ينفعل بجانب من جوانب هذا الشيء التي لا تتناهى ، ثم يتواضع الناس في كل زمان من كل مكان على جوانب منها تخضع للتطور من حال إلى حال بسبب خضوعها لتأثيرات لا تتناهى .

والمشكلة التي نشأت من غموض العلاقة بين الوجود في الأعيان ، وصورة هذا الوجود في الأذهان إنما نشأت من النظر إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة للتفاهم بعد انقطاع الصلةبين الحال التي صدرت عليها على أنها مجرد ردّ فعل على ما انفعل به الصائت فصات . وغاب عن الأذهان أنّ ردود الأفعال تختلف باختلاف الأفعال التي نشأت عنها ، وأنّ اللغة وهي ردود أفعال لا بدّ أنْ تختلف باختلاف الأفعال التي نشأت عنها وكأنّ العلاقة بين الفعل وردّ الفعل التي هي بيت القصد وعليها المعوّل ؛ لم تعد المقصودة من المقارنة بعد أنْ دُفنت تلك الأصوات الفطرية في قعر

---

(١) نعتذر إلى القارىء الكريم من مثل هذا التكرار الذي هو من قبيل تكرار الأرقام من صفر إلى تسعة في كل عملية حسابية .

ذلك البحر الذي لا ساحل له من المصطلحات .

البحث في أية صيغة ثنائية
عن الفعل وردّ الفعل في كلّ من زوجيها

إنه ليس من وظيفة اللغوي أن يبحث عن شيء من هذه الألفاظ في قعر ذلك البحر من المصطلحات ؛ بل إنّ وظيفته أن يبحث في أيّ صيغة ثنائية أولاً عن العلاقة بينها وبين الفعل وردّ الفعل على مثل ما تقدم من العلاقة بين ضرب الكرة الأرضَ ، وردّ فعل الأرض على هذا الضرب ، والعلاقة بين الرّد من (ر د) والدّرّ من (د ر) مستيقناً أنّ لكل من (ر د) و (د ر) من الجوانب مالا يتناهى ، وأنّ الناس في كل زمان من كل مكان يتعاملون مع ما هم بحاجة إليه من هذه الجوانب .

ولو نظرت إلى مستعملات هاتين الصيغتين في أمهات كتب اللغة التي لم تنقل لنا إلاّ مستعملات بعينها وفي فترة بعينها ، وعلمت أنّ هذا الذي نقلته ليس إلاّ شيئاً يسيراً مما يمكن أن تستعمل فيه هاتان الصيغتان أو أي صيغة أخرى على غرارهما ؛ لتبيّن لك أنّ الحرف إنما هو كايّ عنصر أوّلي له من الاستعمالات كحرف مفرد ، وله من الاستعمالات كمشارك في صيغةٍ من الصيغ ؛ مالا يتناهى من الاستعمالات . ومن العجيب أن لا تكون مثل هذه الأمور لا تلقى من اهتمام المختصين بالألسنيّة ماتلقاه المجالات الأخرى عندهم .

ونخلص إلى القول : إنّ البحث عن العلاقة بين الوجود في الأعيان وصورة هذا الوجود في الأذهان إنما هو بحث عن الضابط الذي يحكمها والذي يمكن استنتاجه من أي صيغة فطرية تكون العلاقة بينها وبين نقيضها القائم في ذاتها عين العلاقة بين الفعل ورد الفعل على نحو ما تقدم التمثيل له . أما أن يذهب بنا التصور إلى ذلك البحر الذي لا ساحل له من تخيلات الأذهان دون اللجوء إلى ذلك الضابط الذي يحكم هذه العلاقة ، فكمن يريد أن تكون آثار فعل النملة على صخرة كآثار فعل الديناميت . فالبحث عن القانون والضابط الذي يحكم هذه العلاقات شيء ، والأشياء التي يحكمها شيء آخر .

وعلى هذا فالوجود من ألفه إلى يائه ، في فكره ومادته ، يخرج من رحم هذا الضابط المتزاوج ويرتد إليه بتقدير العزيز العليم سبحانه ، والذي يتمثل في أنّ كل شيء يقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، وهما في تعاقب مستمر على فلكهما الواحد من كل شيء .

وإنّ العود إلى مثل القول عن علاقة الوجود في الأعيان وبصورته في الأذهان ليس إلاّ من أجل تقرير معنى جديد .

دور الشيء في ذاته في بيان الوجود

لقد سبق أن عرضنا لما نقله (جون ديوي) عن اليونان في كتابه « الديموقراطية والتربية » قولها : « إننا إمّا أن نعلم الآن مانبحث عنه أو لا نعلمه ، وفي كلتا الحالتين يستحيل التعلم والسبب في الحالة الأولى هو أننا قد سبق لنا العلم . والسبب في الحالة الأخرى أننا لا نعلم ما نبحث عنه ، فإذا وجدناه صدفةً واتفاقاً لم نستطع أن نعرف أهو ما نبحث عنه » .

ويرد (جون ديوي) على ذلك بأنّ هناك منزلة بين العلم والجهل هي منزلة التحري ، فقد أغفلت الثنائية إمكان وجود الاستنتاجات الفرضية المؤقتة ، ويمضي (جون ديوي) في قوله على ما نقلناه سابقا قائلاً :

« ولم يبدأ التقدم المنظم في الاكتشاف والاختراع إلاّ عندما أدرك الناس أنهم يستطيعون أن يستغلوا الشك لغرض عمل الأبحاث بما يفرضونه من فروض . . . إلخ » .

وهذا يشير إلى أنّ (جون ديوي) لم يقف على الشيء في ذاته الذي يجعلنا على علم بما نحن مقبلون عليه من خلال ما نحن قائمون فيه ؛ أي أنه يجعلنا نعلم اللمّ من (ل م) الذي يتجه إلى احتواء الشيء وجمعه ونحن في الملّ من (م ل) الذي يتجه إلى إلقائه وطرحه بحكم أن كلاً منهما نقيض للآخر وزوج له قائم في ذاته .

وعلى هذا فإننا كما نعرف الليل من خلال النهار ، والنهار من خلال الليل ، فإنّ ذلك هو الذي جعلنا نعرف ما نحن مقبلون عليه من خلال ما نحن قائمون فيه هو ما نسميه **الشيء في ذاته** ؛ إذ ليس في ذات (م ل) إلاّ (ل م) ، وليس في ذات (ل م) إلاّ (م ل) ؛ أي ليس في ذات كل منهما إلاّ نقيضها القائم في ذاتها ، فهو كل ما هو قائم في ذاتها . . ذلك هوالشيء في ذاته الذي يتمثل في الشيء الذي يقوم نقيضه في ذاته يفسّرهُ ويتفسّر به . ولما كان الوجود قد صدر أزواجاً فإنه على هذا قدر صدر مفسراً .

ولما كان بناء الفكر وبناء اللغة وبناء الوجود واحداً بالنسبة إلى الضابط المتزاوج الذي يحكم هذا البناء في كل منها ، فإنّ كل شيء خلق مُيسّراً لما خلق له . . وهذا التيسير ناشىء عن أنّ الضابط الذي يحكم هذه الأبنية ضابط واحد ، وإنْ كان تطوره في الإنسان يختلف عما هو عليه في غيره بسبب حرية الاختيار .

والشيء في ذاته هو بؤرة اليقين التي تدرك بداهة وتعلم ضرورة بمجرد أن ينتبه الإنسان إليها .

بؤرة اليقين والشيء في ذاته

تذكر إحدى الدراسات أنّ : « جدل التاريخ عند اليونان يُظهر حقيقة فلسفيّة مستقلّة هي مشروع الحضارة اليونانية ، بل ومشروع كل حضارة في البحث عن بؤرة يقين أو حقيقة بدهيّة أُولى تكمن فيها باقي الحقائق الجزئيّة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتجلّى في أنّ هذه الحقيقة لا بد أن تكون قائمة في كل شيء ؛ لأنها الأم التي تخرج من رحمها كل الحقائق وترتد إليها . . إنها **الشيء في ذاته** المستغني بذاته عما سواه ، والذي يفسّر ذاته بذاته من خلال نقيضه القائم في ذاته ، والذي هو المفتاح لكل معرفة ولكل علم ولكل شيء . وبداهته تتجلى في أنّ كل من ينظر إلى أيّ صيغة كصيغة (ل م) مثلاً يعلم ضرورةً ويدرك بداهةً أنّ مقلوبها هو (م ل) ، والعكس بالعكس . كما يعلم ضرورة أنّ الميم **حرف متضام منجزر**[2] بحكم أنه لا يستطيع أحد أن ينطق به إلاّ إذا ضمّ شفتيه ، فهو على هذا يرمز إلى ضم الشيء وجمعه ضرورةً **بحكم صفته هذه** . كما أنّ اللام حرفٌ متمادٍ منذلق بالنسبة للميم بحكم أننا لا نستطيع النطق به إلاّ إذا فتحنا فمنا . وعلى هذا فإننا في (ل م) نخرج من تمادي اللام إلى تضامّ الميم وانجزاره ، كما أننا في (م ل) نخرج من تضامّ الميم وانجزاره إلى تمادي اللام واندلاقه .

---

(١) « دراسات إسلامية » للدكتور حسن حنفي ، ص ١٧٣ .

(٢) نذكّر بين فقرة وأخرى من هذا البحث بأننا عندما نذكر الانجزار في الميم والتمادي في اللام مثلاً أنه لابدّ من ملاحظة أنهما مساوقان ومطابقان لطبيعة وصفة هذين الحرفين . وبذلك فهما يتميّزان من أيّ انجزار وتماد لأي حرفٍ آخر ، لولا أنّ حقيقة الانجزار والتمادي فيهما إنما هي **حقيقة تقع منّا في نهاية طريق لا نهاية لها** . وليس أمامنا إلاّ أن نتقرّب من هذه الحقيقة من خلال مجازاتها التي لا تتناهى ، والتي يختلف ظهورها من فترة إلى أخرى حسب مقتضيات الحاجة ، فقد كانت السيارة مثلاً وصفاً للقوافل التي تنتقل من مكان إلى مكان ، كما كان القطار وصفاً للجمال المقطورة التي يمضي بعضها في إثر بعض منتقلة من مكان إلى آخر ، ثم أصبحت السيارة والقطار وصفين لما نعرف . أمّا تحديد صيغة السَّير من (س ا ر) والقطر من (ق ط ر) بمدلول واحد حقيقةً فهو تحديد ـ بالرغم من أنه ليس إليه من سبيل ـ يؤذن بإلغاء هذا البحر من المجازات التي يتفاوت المعبِّرون في اختيار ما يختارون من صور الإعراب بها عما يريدون الإعراب عنه ، على نحو ما تقدم التعرض له .

لقد ظل هذا الشيء في ذاته مجهولاً من جانب ومعلوماً من جانب آخر ، فلم يتطرق أحد ـ بالنسبة إلى اللغة خاصة ـ إلى أنّ الشيء في ذاته يتمثل في مقلوب كلّ صيغة من صيغها التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ؛ نظراً لأنه لا وجود في ذات الشيء ـ أيّ شيء ـ ضرورةً وبداهةً إلاّ لمقلوبه القائم في ذاته .

فاعلية نظرية المثل عند أفلاطون

وهنا نجد من المناسب أنْ نعود إلى نظرية المُثُل التي جاء بها (أفلاطون) لنجد أنَّ مثال كلّ شيء إنَّما هو مقلوبه القائم في ذاته ، وأننا حين نتعامل مع هذه النظرية التي جلاّها ذلك العبقري المبدع (أفلاطون) فإنما نتعامل معها على أنَّها تتمثَّل في مثال الشيء الذي هو زوجه المناقض له والقائم في ذاته ، فإنَّ ذلك الغموض ينجلي عن هذه النظرية ، وتصبح **فاعلةً حقاً** ؛ بحكم أنَّ مثال الشيء القائم في ذاته هو الذي **يُحركه ويتحرّك به** ، ويوجده ويوجد به ، وليس في الوجود من ملائم ومطابق ومساوق وموافق ومفسِّر للشيء كمثاله القائم في ذاته .

ويمكن القول باختصار : إنَّ كلاًّ من الزوجين النقيضين في كلّ شيء من أشياء هذا الوجود إنَّما هو بالنسبة للآخر **هو كلّ شيء** ؛ بحكم أنه يوجد بوجوده ، ويزول بزواله ، ولا وجود لتآلفٍ وانسجامٍ في هذا الوجود كالتآلف والانسجام بين الزوجين من كل شيء ؛ بحكم أنَّ كلاًّ منهما جسدٌ للآخر ضرورةً وبداهةً .

ولننظر إلى ما عرض له (ول . ديورانت) في كتابه « قصة الحضارة » في موضوع المُثُل عند (أفلاطون) فيما يلي :

« هناك كما يقول (سبينوزا) عالَم من الأشياء تُدركه الحواس ، وعالم من القوانين نستنتجه ونستدلّ عليه بالفكر . نحن لا نرى قانون عكس المربعات ولكنه موجود هناك وفي كلّ مكان ، وكان موجوداً قبل بدء الأشياء ، وسيبقى حتى بعد انتهاء عالم الأشياء . أمامنا جسر ، إنَّ العين تُدرك وترى خليطاً من الإسمنت والرمل والحديد لمئة مليون طن ، ولكنَّ المهندس يرى بعين العقل والجرأة التنظيم الدقيق لجميع هذه المواد بالنسبة إلى القوانين الميكانيكية والهندسية والحسابية ، هذه القوانين التي يقوم عليها تركيب وصناعة جميع الجسور القوية ، فإذا انتهكت حرمة هذه القوانين فإنَّ الجسر ينهار ويسقط في مياه النهر الذي يقوم عليه هذا الجسر »[1] .

مخطط المخلوق ومخطط الخالق

والتعقيب على هذه الفقرة هو أنَّ مخطط المهندس إنَّما هو في الواقع قائم في الجسر نفسه ،

(١) « قصة الفلسفة » لـ (ول. ديورانت) ، ص ٤١ .

وليس وجوده على المخطط إلّا من أجل أنْ يتمثّل في كل جزء من أجزاءه عند إقامته .

أما المثل التي أقامها الله عزّ وجلّ في الأشياء فهي أكبر من كلّ ذلك بما لا يقاس أبداً ، ذلك أنَّ مثال (ل م) قائم في (م ل) في اللحظة نفسها التي وجدت فيها ، والمطابقة بين (ل م) ومثالها (م ل) مطابقة **بلغت المثل الأعلى** في المطابقة ، ويستحيل على أي مصمم أنْ يبلغ مخططه من الدقة بالنسبة للمنشأة التي يقيمها بمقتضاه ما بلغه مثال (م ل) من (ل م) أو مثال (ل م) من (م ل) . . وهذه المُثُل هي من خلقه عزّ وجلّ وحاشا أن تكون هي الله نفسه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ويتابع (ول. ديورانت) نفسه القول فيقول : « لقد أشار أرسطو إلى هذا القبيل عندما قال : إنَّ أفلاطون يعني بالمُثُل ما قصده فيثاغورث بالأعداد والأرقام عندما ذكر أنَّ عالمنا عالم أعداد .

ألفيزياء الحديثة والتزاوج

ولقد أصابت الفيزياء الحديثة عندما أعلنت أنَّ **عالمنا عالم أزواج** ، فعالم الأزواج عالم قائم في الواقع الماثل الشاخص القائم ، بل إنَّه هو الواقع الماثل الشاخص القائم نفسه . أمَّا عالم الأعداد والأرقام فهو عالم مفترض افتراضاً ، وبالرغم من أنَّه مفترض افتراضاً فقد أخذ بيد الحضارة إلى ما هي عليه الآن . . غير أنَّ ذلك لا يعني أنَّه يقوم على قدم المساواة مع عالم الأزواج ، فأين المفترض افتراضاً من الواقع القائم الشاخص الماثل ؟! .

لقد كانت الحاجة تدعو إلى هذا الافتراض الذي خلّف حلولاً وهمية كما وضع بين أيدينا حلولاً قائمة فعلاً ومساوقة ومطابقة للواقع القائم ، أمَّا عالم الأزواج ، أو قلْ عالم الشيء في ذاته ، فإنَّه يُعرب لنا بذاته عن ذاته عما هو عليه في ذاته . . إنَّ (م ل) تُعرب لنا عن (ل م) القائمة في ذاتها ، كما تُعرب لنا (ل م) عن (م ل) القائمة في ذاتها إعراباً بلغ المثل الأعلى في الدقة والضبط والانسجام .

ومن الواضح الآن أنَّ السبب في الانصراف إلى عالم الأعداد والأرقام وحده دون الالتفات إلى عالم الأزواج عالم الشيء في ذاته ـ يرجع إلى عدم وصولنا إلى عالم الشيء في ذاته مع أنَّ نظرية المثل عند (أفلاطون) إنَّما هي في حقيقتها عالم الشيء في ذاته ، لولا أنَّ (أفلاطون) قد وضعها دون أنْ يكون بين يديه مثال واحد عن قيام مثال الشيء في ذاته ، وهذا ما جعلها تدخل في الغموض ، وجعل (أرسطو) يتنكر لها وينقدها دونما حقّ ؛ ولعلّ السبب في نقده لها من ناحية أنَّها مُثُلٌ مفارقة ، وحتى في هذه الحالة فإنَّ (أرسطو) لو أنَّه نظر إليها على أنَّها مُثُلٌ غير مفارقة لكان عدم مفارقتها لما هي مُثُلٌ له يقضي ضرورةً وبداهةً باجتماع النقيضين في زمانٍ ومكانٍ من

شيء واحد وهذا ما يُنكره (أرسطو) كلّ الإنكار .

بؤرة اليقين عند كانْت
وبؤرة اليقين في الشيء ذاته

« إنّ المعرفة الرياضيَّة ضرورية ومؤكدة . ولا نستطيع أن نتصور ما ينقضها في تجربة المستقبل . قد نعتقد أنّ الشمس قد تشرق غداً من الغرب ، أو النار سوف لا تحرق العصيَّ الخشبيَّة في عالمٍ لا تحرق فيه الأشياء . ولكننا لن نعتقد أو نصدق طيلة حياتنا بأنّ اثنين زائد اثنين يمكن أن يسفرا عن عدد غير الأربعة . . إنّ مثل هذه الحقائق حقيقية قبل التجربة . ولكن من أين نحصل على هذه الحقائق المطلقة والضرورية ؟ ليس من التجربة ؛ لأنّ التجربة لا تعطينا شيئاً سوى أحاسيس منفصلة . وحوادث قد تغيِّر تعاقبها في المستقبل . . إنّ هذه الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري ، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عليها عقولنا ؛ لأنّ عقل الإنسان ليس لوحاً جامداً من الشمع تكتب عليه الأحاسيس والتجربة إرادتها المطلقة والمتقلبة ، وليس سلسلة من الحالات العقلية . . إنّه عضو نشيط يسْبك وينسق الإحساسات إلى أفكار . عضو يحول ضروب التجربة الكثيرة المشوشة وغير المنظمة إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة هو كالتالي :

إننا حين نرى كلّاً من الزوجين : البعٍّ من (ب ع) الذي يتجه إلى إلقاء الماء والقذف به ، والعبِّ من (ع ب) الذي يتجه إلى شربه واحتوائه ، فالذي يبعّ الماءَ : يلقي به من فمه ويقذفه ، والذي يَعُبُّهُ : يشربه ويحتويه . وإذا كان الأمر في استعمال القوم كذلك فإنّ من الواضح :

١ ـ أنّ الاستيقان من قيام كل من (ع ب) و (ب ع) في الأخرى على صورة مقلوب لها أكبر بما لا يقاس من أنّ اثنين زائد اثنين لا يمكن أنْ يُسْفرا عن عدد غير الأربعة ؛ ذلك لأنّ قيام كل من (ع ب) و (ب ع) قيامٌ واقعٌ ضرورةً ، وأنّه بمجرد أن تقوم أي منهما تقوم الأخرى في ذاتها في صورةمقلوب لها لا محالة .

٢ ـ صحيح أنّ اثنين زائد اثنين لا يمكن أنْ يُسْفرا عن عدد غير الأربعة ، ولكن هل هناك من (واحد) يماثل (واحدا) مماثلةً تامّة كاملة في هذا الوجود ؟

إنّ وجودنا قائم على التزاوج وليس على التماثل ، وجمع اثنين زائد اثنين لا يمكن أنْ يسفرا

(١) « قصة الفلسفة » لـ (ول . ديورانت) ، ص ٣٣٥ .

عن عدد غير الأربعة إلّا إذا كان هناك تماثل بين شيء وشيء تماثلاً تامًّا في هذا الوجود ، وأنْ يكون واقعاً قائماً شاخصاً . أمّا إذا لم يكن هناك تماثل فكيف يمكن جمع غير المتماثلات إلّا افتراضاً ؟ وكيف يمكن أن نضع ما فُرض افتراضاً على قدم المساواة مع ما هو قائم ضرورةً ومُدركٌ بداهةً ؟ . ولا مجال هنا لأنْ نعمد إلى شيء من التصورات المستقبليّة من مثل القول : « لا يوجد استحالة أساسية تمنع المرء من أن يتخيل أنّ توسعاً مستقبلياً للمنطق الرياضي سيعطي مثلاً معنى ما لإمكانية افتراض أنّ [٢ x ٢ = ٥] من بعض الحالات الخاصة ، وقد يصبح هذا التوسع الرياضي مفيداً حتى في حسابات الميدان الاقتصادي . أمّا نحن فلا نزال مع ذلك مقتنعين جدّاً ـ حتى بدون أسباب منطقية صارمة ـ أنّ مثل هذه التغيرات الرياضية لن تساعدنا مالياً . وعلى هذا فمن الصعب جداً أن نفهم كيف يمكن أن نصف الظواهر الفيزيائية بواسطة مقترحات رياضية كتلك التي يطرحها كأساس لتحقيق هذه الآمال »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ الأعداد التي افترضت افتراضاً لا يمكن أنْ تقف على قدم المساواة مع ما هو قائم على الضرورة الفيزيائية ، وعلى أساس الحركة في أشياء هذه الوجود .

إنّ قيام أيٍّ من (ع ب) أو (ب ع) مُفْضٍ إلى قيام الأخرى ضرورةً ، ومُفْضٍ إلى أن تكون كل منهما نقيض الأخرى بحكم فيزيائيتها ، فالحركة في (ع ب) تنتقل من ظهور العين ، ذلك الظهور الذي يصور حال قطرة الماء خارج الفم ظاهرةً بارزةً ظهوراً متساوقاً ومتوافقاً مع طبيعة كون العين حرفاً مظهراً ؛ لتنتقل هذه الحركة من الظهور بالعين المظهرة إلى التضام بباء الالتصاق التي يستحيل شرب الماء بدونها ، فهي التي تحمل الشفتين على الالتصاق لتدفعا بالماء إلى الداخل .

وآلية (ع ب) هذه تصوِّر لنا حالَ الشرب على ما هو عليه في واقعه ، فكيف يمكن أن نضع فيزيائية هذه الآلية في يقينها وضرورتها مع ما هو مفترض افتراضاً ، كالأعداد مثلاً التي إذا تماثلت افتراضاً فإنها لا ترمز إلى ما هو متماثل واقعاً ولا تدل عليه كواقع متماثل ، وبسبب من فقدان هذه التماثل وجد فلاسفة الرياضيات صعوبات كبيرة حالت بينهم وبين تعريف العدد تعريفاً كافياً شافياً وافياً .

العدد كما عرض له برتراند راسل

ولنعرض الطريقتين :

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١٦١ .

« الأول محاولة تعريف العدد بالتجريد . ومعنى ذلك أن تفحص مجموعة أو أكثر من المجموعات التي تنطوي تحت عدد معين كالعدد (٣) ، فتتناول بالبحث ثلاثة رجال وثلاثة طيور وثلاثة أشجار . . . إلخ ، ثم تجرد هذه المجوعات الثلاثية من الصفات الخاصة المميزة لكل منها ، صفة بعد صفة ، حتى تبقى لديك بقية لا تكون صفة خاصة بمجموع الرجال الثلاثة ، أو بمجموع الأشجار الثلاثة ، أو بمجموع الطيور الثلاثة ، فتكون هذه الصفة بعد عملية التجريد هي التي نسميها بالعدد (٣) ، غير أنّ (راسل) يوجه إلى هذه الطريقة نقده فيقول : « إنه قد تبقى لدينا بعد عمليات التجريد صفات لا حصر لعددها ؛ إحداها فقط هي الصفة التي تصف طبيعة العدد ، وعندئذ لا نجد بين أيدينا ما نميِّز به هذه الصفة الواحدة المطلوبة من سائر الصفات التي بقيت معها بعد التجريد . فبدل أن نحاول تعيين الصفة المشتركة للفئات المتشابهة عدداً ، والتشابه بين فئتين يحدده أن تكون بينهما علاقة واحد بواحد ـ فخير من ذلك أن تنظر إلى الفئة التي تضم تلك الفئات المتشابهة ، فأمامك الآن ـ مثلاً ـ ثلاثة رجال ، وثلاثة طيور ، وثلاثة أشجار ، وثلاثة مصابيح ، وثلاثة كتب ، . . . إلخ . فبدل أنْ تحاول استخراج الصفة المشتركة بينها لتكون هي معنى العدد (٣) ضُمَّها جميعاً في حزمة واحدة ، وتصور أنك قد ضممت معها في هذه الحزمة عينها كل الثلاثات الممكنة في هذا العالم ، يتكون لديك فئة كبيرة تحتوي على فئات صغيرة ، كل واحدة منها تشبه الأخرى ؛ هذه الفئة الكبيرة هي معنى العدد (٣) . والفرق بين هذه الطريقة من تعريف العدد وبين طريقة التجريد السابقة هو ـ بلغة المنطق ـ الفرق بين تعريف العدد بـ (ماصدقاته) وتعريفه بمفهومه : طريقة التجريد تعريف العدد بالمفهوم ، وطريقة جمع الفئات المتشابهة في فئة واحدة تضمها : تعريف العدد بالماصدقات ، وتعريف العدد بأنه فئة من فئات متشابهة ينطبق على كل عدد من سلسلة الأعداد بغير استثناء ، فهو ينطبق على الصفر كما ينطبق على الواحد ، فالصفر هو الفئة التي تضم مجموعة الفئات الفارغة ، والفئة الفارغة هي التي ليس لها أفراد ، كفئة العنقاوات مثلاً ، فاجمع أمثال هذه الفئة الفارغة جميعاً في فئة واحدة تكن هذه الفئة الواحدة هي معنى الصفر . وكذلك قل في العدد واحد . فهو فئة كبيرة تضم بين جنباتها مجموعة الفئات ذات العضو الواحد . والفئة التي تكون ذات عضو واحد هي تلك التي لا يكون لها إلاَّ مسمًّى واحد في عالم الأشياء مع إمكان أن يوجد غيره إذا توافرت الصفات المميزة في فرد آخر ؛ مثل قولنا : « جرم يدور حول الأرض » ونقصد بذلك (القمر) فليس هنالك سوى القمر جرم يدور حول الأرض . لكننا على استعداد أن نطلق العبارة الوصفية نفسها : « جرم يدور حول الأرض » على أيِّ جسم آخر يتبيَّنَّ لنا أنّ هذه هي صفته . فاجمع كل الفئات ذات العضو الواحد في حزمة واحدة بخيالك يكن لك بذلك العدد (واحد) »[1] اهـ .

(١) (برتراند راسل) للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٥٠ .

إنّ تعريفي العدد هذين إنما هما تعريفان لشيء لا وجود له إلاّ في الافتراض . إنّ وجود العدد رهنٌ بوجود المعدود المتماثل ، ولما كان لا وجود لهذا المعدود المتماثل فقد جاء التعريفان مُضْطربيْن . فالتعريف الذي يقوم على التجريد في وجود مقيد قد تقيَّد كل شيء فيه بنقيضه ، ونحن نريد وجوداً مطلقاً يقوم الشيء فيه ـ كالعدد ـ على الإطلاق ، فإنَّك لو نظرت إلى استحالة الوصول إلى جذر الواحد الناقص ($\sqrt{-1}$) لوجدت هذه الاستحالة ترجع إلى أنّ الواحد الناقص لا وجود له ، والوجود في هذا الوجود المقيد إنما هو للواحد الناقص الزائد معاً في آنٍ واحد ؛ الذي يمثل لنا في نقصه وزيادته ، أو قل في جزره ومده ؛ جزر ومدّ حركة الشيء التي هي الحركة للشيء ـ أيّ شيء ـ في هذا الوجود . فلو أردت أن تعرف هذه الحركة في عمومها لوجدتها حركة تخرج من الجزر إلى المدّ لتعود إلى الجزر ثمّ إلى المد ثمّ إلى الجزر في تعاقب مستمر .

حركة الصيغ وحركة العدد

إنّ حركة الصيغ في عمومها هي ذاتها في خصوصها ، فهي في عمومها مجرد وجهة يقوم فيها نقيضها ، وهي في خصوصها من كل شيء على مثاله المناقض له والقائم في ذاته . فلو نظرت إلى المثال المتقدم (ب ع) و (ع ب) لوجدتَ في (ب ع) خروجاً من جزر الباء إلى مدّ العين ، وفي (ع ب) خروجاً من مدّ العين إلى جزر الباء . فإذا صرفت النظر عن هذين الحرفين لوجدتها في تجريدهما خروجاً من جزرٍ إلى مدّ ، أو خروجاً من مدّ إلى جزر .

ويمكن أنْ تمثل لمدّهما بسهم ، ولجزرهما بإضافة سهم معاكس إلى هذا السهم (⇄) . وعلى هذا فإنّ هذين السهمين يؤذنان بأنّ كلًّا منهما يقوم في الآخر ؛ لأنه يستحيل قيام (ب ع) إذا لم تقم معها (ع ب) بمجرد قيامها ضرورةً وبداهةً ، والعكس بالعكس . وهذا يعني أنَّه من المستحيل أن تقوم الإشارة ⟵دون أن تقوم فيها الإشارة ⟶ ضرورةً وبداهةً . وهذه المزية التي تقوم عليها وبها جميع صيغ الوجود ؛ فلأنها الحال التي تقوم عليها **حركة الشيء الأساس** التي تجري وتسير وفقاً لها كل حركة من أيّ متحرّك في هذا الوجود .

وإذا أردنا لصيغة الحركة في العدد أن تقوم على مثل صيغة الحركة في الألفاظ فلابدّ من جعل صيغة العدد تمثل الواقع القائم الشاخص على غرار تمثيل حركة الألفاظ له . وإذا قمنا بذلك فقد أخرجنا العدد من إطلاقه الذي هو قوام وجوده الافتراضي ، ذلك الإطلاق الذي لولاه لاستحال التعامل معه كما هو عليه التعامل في حال إطلاقه .

وأنت إذا نظرتَ إلى حركة الواحد الناقص التي تريد جذرها ، فكيف يمكن أن ينقص الشيء من مكان دون أن يزيد في مكان آخر ؟ أو كيف يمكن أن تنجزر الحركة عن مكان كانت

فيه دون أن تتمادى في مكان آخر ؟ وعلى هذا فإنّ تصورنا للواحد الناقص معزولاً عن نقيضه الواحد الزائد القائم في ذاته مجرد افتراض ، وإذا كان تصورنا لذلك ليس إلاّ مجرد افتراض فكيف نبحث عن جذر شيء مفترض افتراضاً ولا وجود له في الواقع ؟

إنّ افتراض الاطلاق في العدد هو الذي مكّن من التعامل معه ذلك التعامل الشامل الواسع الذي لا حدود له ، والذي قدّم للحضارة ما قدّم ، فمهد لها السبيل لتصل إلى ما وصلت إليه . ومع هذا فلابدّ من ملاحظة أنّ العدد والرموز قد خرجت من إطلاقها إلى قيد التوازن بالمعادلات . وبذلك قام فيها الناقص في الزائد ، والسالب في الموجب ، والفعل في ردّ الفعل . . . إلخ .

وإذا نظرت إلى المعادلة [٩ = ٩] وأردت أن تقيمها على مثل قيام كل من (ب ع) و (ع ب) في الأخرى ، فإنك تجد أنّ السبب في قيام كل من (ب ع) و (ع ب) في الأخرى في صورة مقلوب ؛ هو أنّ كلًّا منهما نقيض الأخرى مبنى ومعنى . فإذا مضيت بالمعادلة [٩ = ٩] إلى المعادلة [٩ — ٩ = ٠] تبيّن لك أنّ السبب في اجتماع التسعتين معاً في طرف واحد يرجع إلى قيام التناقض بينهما ليس غير .

غير أنّ المعادلة [٩ — ٩ = ٠] لم تكن قد وصلت بَعْدُ إلى مثل الحال التي عليها كلٌّ من (ب ع) و (ع ب) من قيام كل واحدةٍ منهما في الأخرى . فإذا أردنا للمعادلة [٩ — ٩ = ٠] أن تكون على مثال (ب ع) أو (ع ب) التي يقوم نقيضها في ذاتها ، لزم ضرورةً أن نكتب كلًّا من التسعتين **ناقصةً زائدةً معاً** ؛ لتكون كل منهما مناقضةً لما هو قائم في ذاتها على غرار مناقضة كل من (ع ب) و (ب ع) لمقلوبها ونقيضها القائم في ذاته ، وعلى هذا فلابد من كتابة (٩ ∓) أو (٩ ±) ، وعلى هذا تصبح التسعة ناقصةً زائدةً ، أو زائدةً ناقصةً في آنٍ واحد .

تعريف كل من الصيغتين اللفظية والعددية على غرار الأخرى

إذا أردنا أن نعرّف (ب ع) مثلاً بأنها صيغة تبدأ بالانجزار المتمثل بالباء الملتصقة المنجزة ، وتنتهي بالتمادي المتمثل بالعين المظهرة المتمادية ، وجدنا مثل هذا التعريف قاصراً كل القصور ؛ لأن الانجزار المتمثل بالباء الملتصقة الذي تبدأ به (ب ع) هو في الوقت نفسه نهاية لـ (ع ب) القائمة في ذاتها .

فإذا علمنا أن هذه الباء إنما هي نهاية (ع ب) القائمة في ذات (ب ع) من وجه ، وبداية (ب ع) من وجه آخر ، وعلمنا أيضاً أنها **باء واحدة** هي نهاية وبداية معاً في آن واحد ؛ فإنها لما

كانت نهاية وبداية معاً في وقت واحد فإنه يستحيل تعيين الحد الذي يفصل كلاً من (ع ب) و (ب ع) عن الأخرى لتتميز كل منهما بحدود واضحة تمكن من تعريفها .

أما حين لا تكون هناك حدود تميز كلاً من (ع ب) و (ب ع) عن الأخرى فكيف يمكن أن نعرف شيئا ليست له حدوده الواضحة البيِّنة التي تمكن من تعيينه ؟! .

وإذا انتقلت إلى النهاية التي تنتهي بها (ب ع) وجدت هذه العين التي تبدو لك على أنها نهاية لها إنما هي في الوقت نفسه بداية لـ (ع ب) القائمة في ذاتها ، وبذلك يصبح التعريف الذي يقوم على الحدود المميزة التي تميز كلاً من (ع ب) و (ب ع) من الأخرى تعريفاً ليس إليه من سبيل .

هذا بالنسبة إلى تعريف الصّيغ اللفظية ، فإذا انتقلت إلى صيغة العدد وأردت أن تعرف التسعة الناقصة الزائدة معاً في وقت واحد ، أو التسعة الزائدة الناقصة معاً في وقت واحد . . واجهت في هذا التعريف ما واجهته في تعريف الصيغة اللفظية الآنفة الذكر ؛ لأنّ نهاية كل من التسعتين هي في الوقت نفسه بداية الأخرى ، وعلى هذا فليس هناك من حدود تميّز إحدى التسعتين من الأخرى.

ما معنى استحالة تعريف أي شيء تعريفاً شافياً وافياً كافياً

إنّ استحالة تعريف أي شيء إنما هي في الوقت نفسه تعريف له ؛ لأن الله سبحانه وتعالى أقام تركيب أشياء الوجود بحيث تقوم نهاية كل من الزوجين من كل شيء في بداية الآخر لننصرف عن الشعور ببلوغ غاية المدى من كل شيء ، ولتكون غايتنا دائماً وأبداً أن نسدّد ونقارب في طلب الحقيقة فنقترب منها أكثر فأكثر دون أن نبلغها .

ما الذي يعنيه تداخل الحدود بين الزوجين من كل شيء

إن تداخل الحدود بين الزوجين من كل شيء إنما هو تداخل الغاية منه أن يقوم كل منهما في الآخر يفسره ويتفسر به ، وتفسير كل منهما للآخر هو أقصى غاية التعريف الذي يتمثل في تعرُّف كل من الزوجين النقيضين بالآخر ، وتعريفه له ، وهو تعريف نأخذ منه على **قدر القرائح والفهوم** .

وإذا كان الوجود قد صدر معادلات متوازنة يتوازن فيها كل من الطرفين النقيضين بالآخر ،

فإن الرياضيات بانتهائها إلى الاستقرار في معادلات متوازنة يناقض فيها كل طرف الآخر ، بحيث أنّ كلاً من طرفيها يفسّر الآخر ويتفسّر به بحكم مناقضة كل منهما للآخر ـ قد ساوقت الشيء في ذاته . . فأي معادلة إذا أردت نقل أحد طرفيها إلى جانب الآخر فلابد لك من أن تجعله مناقضاً للطرف المنقول إليه ؛ لأننا في وجود لا تترابط أشياؤه إلاّ بالتناقض بين كل زوجين من كل شيء منها .

وإذا عدنا إلى تعريف العدد بالمفهوم القائم على التجريد أو بالماصدقات الذي اقترحه (برتراند راسل) فإنك تجد كلاً من التعريفين على سموّ قدر (فريجة) و (راسل) تعريفين لما هو مفترض افتراضاً . فإذا نقلت ما هو مفترض افتراضاً ليقوم على المنهج الذي تقوم عليه **حركة الشيء الأساس** أو قل **حركة الشيء في ذاته** ، فإنك تواجه في كل من التعريفين اللفظي والرياضي ما واجهته في الآخر تماماً .

ولعل تعريف السلف للعدد الذي عرضنا له في ما مضى من أنّ العدد هو ما ساوى نصف حاشيتيه الصغرى والكبرى ، فهو وإن تجاوز الصفر والواحد فإنه يشير إلى قيام العدد في نفسه كالخمسة مثلاً ، فهي قائمة في ذاتها وفي حاشيتيها : الصغرى (الأربعة) والكبرى (الستة) ، اللتين نصفهما خمسة ، وهو العدد المطلوب . وقد ابتدع السلف هذا التعريف فراراً من أن يكون الواحد عدداً .

ونخلص إلى القول :

إنّ بؤرة اليقين تتمثل في الشيء في ذاته الذي مثلنا له بقيام كل من الزوجين النقيضين اللذين يقوم كل منهما في الآخر أكثر مما تتمثل في قول (كانت) أنّ اثنين زائد اثنين لا يمكن أن يُسفرا عن عدد غير الأربعة ، بحكم أننا نفترض التماثل في الأعداد افتراضاً ؛ إذ لا وجود للتماثل في وجودٍ يقوم على التزاوج المتناقض ، كما أننا هنا حيال عملية جمع يقوم بها الإنسان المتحضر نوعاً ما ، وما أحسب أنه في بدء حضارته كان يعرف مثل هذا الجمع ،أو يعرف أنّ [٢ + ٢ = ٤] . أما إذا رأى | ب ع / ع ب | فإنه يشعر بما بينهما من ضرورة ، أو قل إنه شعر بالتناقض بين الجوع والشبع ، والحر والبرد ، والألم واللذة ، و. . . إلخ ؛ قبل أن عرف أنّ [٢ + ٢ = ٤]بدهر الدهارير .

وعلى هذا فإنّ بؤرة اليقين التي هي حجر الأساس الذي يخرج من رحمه كل شيء ، ويرتد إليه بتقدير العزيز العليم سبحانه هو **الشيء في ذاته** ؛ أي الشيء الذي يقوم كل من زوجيه النقيضين في ذات الآخر .

الحتمية عند كانْتْ وفي التزاوج

لئن تقدّم أن مثّل (كانْت) للحتمية بأنّ اثنين زائد اثنين لا يمكن أن يُسفرا عن عدد غير الأربعة ، وأن هذه الحتمية أكبر من كل حتمية أخرى ؛ فقد نصدق أنّ الشمس تشرق من الغرب غداً ، أو أنّ النار قد لا تحرق العصي الخشبية . ولكننا لن نصدّق أبداً أنّ اثنين زائد اثنين يمكن أن يسفرا عن عدد غير الأربعة . وقد تقدم أيضاً أنّ قيام كل من الزوجين النقيضين من كل شيء أصدق حتميةً بمالا يقاس من أنّ اثنين زائد اثنين لا يمكن أن يسفرا عن عدد غير الأربعة . وينسب (كانت) هذه الحتمية إلى أننا نستمدها من تركيب عقولنا الفطري .

إن تركيب عقولنا الفطري قائم على أن كل شيء فيه قائم من زوجين نقيضين ، ولولا ذلك لما كان فيه أي مجال لارتباط شيء بشيء ؛ ذلك لأن العقل هو الربط . والربط ليس ربط المثيل بمثيله ؛ لأن المثيل لا يرتبط بمثليه ولا يحركه ولا يتحرك به قطعاً . أما الذي يعرف الشيء بالشيء إنما هو التناقض الذي هو طريق المعرفة في هذا الوجود ، فلو رجعت إلى قولهم مثلاً[1] : « نصَّ الشواء » إذا صوَّت ، و « صنَّ الإنسان » إذا سكت ؛ لوجدتَ تصويت الشواء نقيضاً لسكوت الإنسان .

إن المحتوم هو قيام كل من (ن ص) و (ص ن) بقيام الأخرى ضرورة وبداهة . أما معرفة : [اثنين زائد اثنين] ، فمرحلة أعقبت فجر الإنسانية بدهر . وواضح أن القصد هنا ليس صورة (ن ص) و (ص ن) المقروءة المكتوبة ، فالكتابة لم تحدث إلّا من قرابة أربعة آلاف عام تقريباً ، وإنما المقصود التناظر بين النطق والسكوت ، والبعد والقرب ، والليل والنهار ، والمرتفع والمنخفض ، والجبل والسهل ، . . . إلخ . وحتى لو أننا عرضنا على البدائي صورة كل من (ن ص) و (ص ن) لأدرك ما بينهما من تناظر تلقائياً . . .

ولو وضعنا المعادلة التي تمثل بها (كانت) : [٢ + ٢ = ٤] فإن الناظر البدائي يرى تماثلاً بين صورتيهما ، أمّا مدلولهما الذي هو الأربعة ؛ فلم يبلغه إلّا بعد زمن طويل من وجوده على الأرض .

عودة إلى البض والضب
وانسجام النقيضين في تناقض آخر بين (ض ب) و (ب ض)

إذا نظرت إلى البض من (ب ض) الذي يتجه إلى الوضوح في صورة الثوب إذا كان أبيض

(١) لقد درجنا بين الحين والآخر أن نقتصر على إيراد وجه من وجوه التناقض التي لا تتناهى ، من مثل وجوه التناقض بين معنى النص من (ن ص) ومعنى الصنّ من (ص ن) ؛ لأنّ المجال هنا مجال تطبيق الفعلي على النظري في جانب من جوانبها التي لا تتناهى .

بضاً ناصع اللون في إشراق ، والضب من (ض ب) في صورة الضباب الذي تبدو الأشياء من خلاله غير واضحة لما يجللها من قتام ؛ وجدت البض والضب زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر[1] ، فقد انسجم النقيضان انسجاماً بلغ المثل في الانسجام ، فالضبّ تمادٍ وانطلاق ووضوح والبضّ انقباض وانحزار وغموض ، وكل منها ينفي الآخر ويثبته في آن واحد . وأنت إذا عايشت (ب ض) لا تجد لـ (ب ض) من وجود مع أنها موجودة في صورة مقلوب مناقض لها قائم في ذاتها وأنت إذا عايشت (ض ب) لا تجد لـ (ب ض) من وجود مع أنها موجودة في صورة مقلوب لها قائم في ذاتها . وعلى هذا فكل منهما موجودة من وجه وغير موجودة من وجه آخر في وقت واحد . فهل أخطأ (هيجل) وكل ما في الوجود يؤيد ما قال ؟ وهل أصاب (أرسطو) وكل ما في الوجود ينفي ما قال من استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ؟. ولقد عرضنا لهذه الصورة من قبل.

العقل والمادة في نظر سبينوزا

إنّ العقل ليس إلاّ جانب الانجزار في الصيغة ، ذلك الجانب الذي يحكم المد بحيث يقوم هناك توازن بين الجزر والمد في كل حركة من كل شيء ، فالانقباض والانجزار في الضبّ من (ض ب) على قدر البضّ من (ب ض) ، والبض من (ب ض) على قدر الضب من (ض ب) . فالضبّ عقلٌ للبضّ عن التمادي تمادياً لا يتوازن مع الضبّ ، والبض انطلاقٌ

(١) وسنعرض فيما يلي إلى صورة أخرى من صور التناقض بين (ب ض) و (ض ب) التي لا تتناهى ، كما هي الحال بين كل زوجين من كل شيء . ولو رحتَ تنظر إلى صورة أخرى من صور التناقض بين (ض ب) و (ب ض) مثلاً لوجدتهم يقولون : « بضَّ الحجر » رشح بقليل من الماء . ويقولون : « ضبَّ يضِبُّ نحو بضَّ يبِضُّ » إذا سال قليلاً ، ويقال : « ضبّتْ يده بالدم وضبَّتْ لِثَّتُهُ » . وكأنّ كلاًّ منهما هي الأخرى فكيف ذلك ؟

إنّ الباء في نهاية (ض ب) تأخذ بيد الصيغة إلى الاشتداد والانقباض . وهذا كما أنه يحول دون تسرّب الشيء خارجاً ، غير أنّ من ضبَّ شفته وأطبقها بشدّة وهي متوزمة فإنّ الدم يسيل منها نتيجةً للضغط عليها ، أمّا الحجر إذا بضّ راشحاًفإنما يرشح من خلال شق يسير فيه . وخروج الدم مضغوطاً بالضبّ ليس كخروج الماء من شقٍّ في الحجر . والسبب في بضّ الحجر يرجع إلى الضاد ذات الاستطالة التي تعلن عن وجود منفذ للماء يترشح منه . أما السيلان القليل بالضبّ فإنه يرجع إلى اشتداد الباء على الشفة اشتداداً أفضى بالدم إلى الخروج بسبب هذا الاشتداد ، وإلاّ فكيف يمكن أن تكون الباء المنجزرة في انقباض كالضاد المتمادية في استطالة ؟ ولدقة مثل هذه الناحية فقد غابت على أولئك الذين صنفوا كتباً في الأضداد دون أن يقفوا متمهلين عند طبيعة سير الحركة في كل من (ض ب) و (ب ض) وغير ملتفتين إلى كافة استعمالات كل منهما . =

يتوازن مع الضبّ وعلى قدره .

ولننظر في قول (سبينوزا) :

« ليس العقل مادةً ، ولا المادة فكراً ، فلا يؤثر العقل في الجسم ، ولا يؤثر الجسم في العقل ، ولا هما مستقلان ولا متوازيان ؛ إذ ليس هناك عمليتان ، وليس هنالك وجودان ـ مادة وعقل ـ بل إنّ في الكون شيئاً واحداً ، وعملية واحدة ؛ نراها من الداخل فكراً ، ومن الخارج حركة . نعم هنالك وجود واحد يظهر تارةً عقلاً وطوراً مادة ، ولكن ليس في الواقع إلّا مزيج مندمج من العنصريْن . وإذن فالعقل والجسم لا يؤثر أحدهما في الآخر لأنهما ليسا شيئين ؛ بل شيئاً واحداً ، فلا يستطيع الجسم على أن يحمل العقل على أن يفكر ، ولا يستطيع العقل أن يحمل الجسد على أن يتحرك أو يسكن أو يتخذ وضعاً آخر . وعلة ذلك هي أنّ حكم العقل ورغبة الجسد وميوله . . . شيء واحد بعينه . وليس هذا الازدواج قاصراً على الإنسان ، إنما هو كائن في كل شيء ، فأينما وجدت عملاً مادياً فليس إلّا جانباً واحداً من العملية الحقيقية التي لا يراها بوجهيها إلّا النظر الشامل الذي يمكنه أن يدرك العقلية الباطنية المستسرة وراء الظاهرة المادية ، وهي أشبه بخلجات العقل في الإنسان . وعلى ذلك فكل عملية عقلية ، يقابلها عملية مادية . ونظام الأفكار وارتباطها هو نظام الأشياء وارتباطها . وإذن فعنصر الفكر وعنصر المادة الممتدة شيء واحد يبدو مرة فكراً ومرة امتداداً »[(١)] .

نقف عند هذا الحد من هذه الفقرة لنقول :

إنك لو نظرت إلى هذه الفقرة من خلال الرَّفو من (ر ف ا) الذي يتجه إلى إصلاح الخرْق في الثوب برفوه ، والفري من (ف ر ى) الذي يتجه إلى قطع الشيء ؛ لوجدت ما ترفوه نقيض

= إنّ السبب في الإلحاح على إبراز قيام الشيء في ذاته في الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، مع أنه قائم في كل شيء ، يرجع إلى أنّ للصيغ الصوتية ـ اللفظية ـ لسانين ؛ لسان حال يتمثّل في فيزيائيتها التي تعلن من خلال مثالنا (ض ب) و (ب ض) أنّ الحركة في (ب ض) تخرج من انجزار الباء وانقباضها بالنسبة للضاد ، إلى تمادي الضاد واستطالتها بالنسبة للباء . ولما كانت الأمور بخواتيمها فقد اقتصر علماء اللغة على وصف الضبِّ بالغموض ، والبضّ بالوضوح . وإلّا فإنّ (ب ض) تؤرِّخ للخروج من الغموض إلى الوضوح . والأمر على عكس ذلك في (ض ب) . أمّا لسان المقال فإنه يتمثّل في تلك الاستعمالات التي نقلتها لنا أمهات كتب اللغة التي كشفت لنا عن مطابقة لسان مقالها للسان حالها . وهذه هي الميزة التي امتازت بها الأمثلة اللغوية عن غيرها من الأمثلة . والحقّ أنه لولا الأمثلة اللغوية لما اتّضح الشيء في ذاته كاتضاحه من خلالها . ويلاحظ القارىء تكرار مثل هذه العبارات بحكم أنّ التكرار من سمات مثل هذا الكشف الجديد .

(١) « برتراند راسل » للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

ما تفريه . وعلى هذا فكلٌّ من (ر ف ا) و (ف ر ى) ، زوجان نقيضان يقوم كلٌّ منهما في الآخر .

وقبل المضي في شيء من التعقيب يجدر بنا أن ننوِّه بأنّ بؤرة اليقين المتمثلة في الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً إنما هي بؤرة تنأى عن الانتساب إلى ما يقيدها بشعبٍ دون الآخر ، ولا بزمانٍ دون زمان ، ولا بمكانٍ دون مكان . . فهي **الشيء في ذاته** الذي يَعُمُّ كلّ شيء . ولئن كان الناس في كل زمان من كل مكان يبحثون عن مثال واحد يصلح أن يكون بؤرة يقين يقيمون عليها ما يقيمون من قواعد ونظم في جميع ميادين العلم ، فقد أصبح هذا المثال بين أيديهم .

كل شيء أصبح بؤرة يقين

وبعد أن كُشف الشيء في ذاته فقد أصبح كل شيء في عالمنا **بؤرة يقين** ؛ غير أنّ هذه البؤرة المتمثلة في كل شيء إنما تتجلى للواقفين عليها في كل زمان من كل مكان على أقدارهم ، وليس على قدر ما هي في ذاتها . وكل ما يمكن قوله هو أنها خطوة واحدة تقوم صحتها ويعتمد الوقوف منها على أنها تعرب عن ذاتها بذاتها عما هي عليه في ذاتها بلسانين ، لسان حالها ولسان مقالها ، على نحو ما نكرر الإشارة إليه كلما جرى التعقيب من خلالهما على أيّ وجهة نظر لأيّ فيلسوف أو أيّ باحث في أيّ جانب من جوانب المعرفة . إنّ هذه البؤرة مكتفيةٌ بذاتها عن غيرها ولا تحتاج إلى أي دليل من خارجها ، وهي مقيدة بقيد هذا الوجود الذي تقوم فيه .

ولئن مضى زمن طويل جداً على تعاملنا مع (ر ف ا) دون (ف ر ى) ، ومع (ف ر ى) دون (ر ف ا) ، فإنّ مثل هذا التعامل قد حجب عنا **الشيء في ذاته** ؛ ذلك لأنّ التعامل مع الشيء في ذاته قد كان يتم من خلال النقائض ، أي المثل المفارقة كما هي الحال في مُثُل أفلاطون ، ولما جاء (هيجل) أعلن أنّ نقائض الأشياء تقوم في الأشياء ذاتها ، فقدم للمعرفة منهجاً يقوم على أنّ مثال الشيء قائم في ذاته ، وبذلك يكون قد كشف عن الشيء في ذاته الذي ينطق بلسانٍ واحد ، وليس بلسانين ـ لسان الحال ولسان المقال .

كما أنّ كثيراً من الفلاسفة منذ القديم إلى يوم الناس هذا قد أعلنوا بكل وضوح أنّ بناء اللغة وبناء الوجود يقومان على منهج واحد ، ولكن لم يأتوا بأمثلة من اللغة . وهذه (الهجيرى) أصبحت لوثة هذا البحث لا نخرج منها إلّا لنعود إليها ، فهي كالأرقام والرموز الرياضية من كل عملية حسابية .

الكم والكيف

ولّما كان التعقيب بشيء عن أيّ إعراب من أيّ معرب يحتاج إلى معرفة شيء عن (الكمّ)

و (الكيف) ، فإنّك لو نظرت إلى صيغة الرَّفو من (ر ف ا) لتبينً لك وهي معزولة عن (ف ر ى) القائمة في ذاتها أنها ليست إلاّ مجرّد (كمّ) غير متميِّز ؛ لأنّ الشيء ـ أيّ شيء ـ إنّما يتميَّز بنقيضه في ذاته . ولو نظرت إلى الفرْي من (ف ر ى) لتبينّ لك ، وهي معزولة عن (ر ف ا) القائمة في ذاتها ، أنها ليست إلاّ مجرّد (كمّ) غير متميِّز ؛ لأن الشيء ـ أيّ شيء ـ إنما يتميَّز بكيفه ، ولما كانت كلّ من (ر ف ا) و (ف ر ى) نقيضاً للأخرى ، فإنّ كلاًّ منهما إنما هي (كمٌّ) في ذاتها و (كيفٌ) لنقيضها القائم في ذاتها . . ولهذا ما حرصنا على الإشارة إليه من أنّ الوجود لما صدر قد صدر وكل شيء يقوم نقيضه في ذاته ، وعلى هذا فقد صدر مُبَيَّناً ومفسَّراً .

قيام كل من الكم والكيف في الآخر من كل شيء

وعلى هذا فإنّ كلاًّ من الكيف كالزمان والمكان لا يوجدان إلاّ وكلّ منهما قائم في الآخر ، فالكيف لا يوجد معزولاً عن الكم ، كما أنّ الكم لا يوجد معزولاً عن الكيف . وإنّ قول (سبينوزا) : « ليس العقل مادةً ولا المادة فكراً ، وليس هناك وجودان مادة وعقل ؛ بل إنّ في الكون شيئاً واحداً وعملية واحدة » ففي الزوجين (ر ف ا) و (ف ر ى) ما يحمل الواقف عندهما مليّاً على أن يذهب إلى ما ذهب إليه (سبينوزا) . فأنت لو نظرت إلى أيّ من الرَّفْو والفَرْي وجدته بمثابة عقل للآخر يفسِّره ويتفسَّر به ، ولوجدت أنّ أيّاً منهما معزولاً عن الآخر ليس إلاّ مجرّد (كَمّ) غير متميِّز ، وعلى هذا فكل منهما يعقل الآخر ويقيّده موازناً له ومتوازناً به .

وقد قيل :

« والعقل من معنى العقال ولفظه » .

وهذا يعلن أنّ لكل شيء عقلاً على مثاله .

وأما قوله : « فلا يؤثر العقل في الجسم ، ولا يؤثر الجسم في العقل » فإنّ المثال (ر ف ا) و (ف ر ى) ، أو قل إنّ الشيء في ذاته ينفي ذلك ولا يقبله ، فإذا كان كل منهما (كَمّاً) في ذاته و (كيفاً) أي عقلاً للآخر ، فإنه يحركه ويتحرك به ، ويوجدُه ويوجَدُ به ، ويؤثر فيه ويتأثر به ، بتقدير العزيز العليم سبحانه ، بحكم أنّ بداية كل منهما هي نهاية الآخر ، وبحكم قيام كل منهما في الآخر ، فقد جعل الله عزّ وجلّ لكلّ شيء سبباً .

ولو رجعت إلى الفَرْي والرَّفْو لوجدت الإنسان لا يفري ويقطع إلاّ بمقدار ما يرفو ويصلح ، كما أنّ ما يرفوه ويصلحه لابدّ ان يكون على قدر ما فراه وقطعه . . وهذا بالنسبة للمخلوق ، فكيف بالنسبة للخالق عزّ وجلّ ؟!.

وربما يخطر في البال أن نقارن بين العقل في الزوجين (ف ر ى) و (ر ف ا) ، والعقل في الإنسان ؛ فالعقل في أشياء الوجود المقهورة التي تجري لمستقر لها إلى غايتها يتمثل في جريها

لمستقرها إلى غايتها جرياً يقوم على المثل الأعلى للعقل . وإنّ أقصى نظام يسلكه عقل الإنسان حراً مختاراً إنما يتقرب في نظام سيره من نظام الحركة المقهورة في سيرها مجرّد تقارب . ولهذا وجدنا صيغ الأصوات الفطرية صدرت وعقل كل صيغة منها على مثالها قدراً بقدر . . فسبحان من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . ولهذا فإنّ الإنسان بحريته واختياره قد وُجد وجوداً آخر :
« لا أنت أنت ولا الديار دياراً » .

وأمّا قوله : « ولا هما مستقلان ولا متوازيان » فالمثال يعلن أنهما غير مستقلين ، كما يعلن أنّ كلاً منهما يوازي الآخر موازاة بلغت الحد الأعلى في الموازاة .

وأمّا قوله : « فليس هناك عمليتان » فالمثال (ف ر ى) و (ر ف ا) يقرِّه ، ولو أننا درجنا قبل أن نعرف ما هو الشيء في ذاته على أن نتعامل معها وكل منهما مستقلّ عن الآخر ، وكأنّ (سبينوزا) قد استشرف شيئاً من معالم الشيء في ذاته .

وأمّا قوله : « فليس هناك وجودان مادة وعقل » فإنّ المثال يعلن أنّ هناك شيئاً من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، وأنّ وصف أحدهما على أنّه عقل أو فكر ، ووصف الآخر على أنّه مادة مجرد اصطلاح . أمّا الكلمة الأعمّ ـ وهي أعمّ كلمة في اللغة العربية على الإطلاق ـ فهي لفظ (شيء) ؛ ذلك اللفظ الذي يعمُّهما . وبه نخلص من التورط في وصف الشيء ونحن لا نعلم ما يكون عليه في مآله ، فقد حدثتنا نظرية الكم عن نزوعٍ إلى الوجود ، وعن تابع الاحتمال ؛ وكأنها تحدّث عن الشيء في ذاته . ولو أنّ هذه النظَرية وقفت عند حد أنّ (الكواركات) لا سبيل إلى التعامل معها إلاّ على أساس أنها متزاوجة ، وأنّ عالمنا عالم أزواج ؛ لما جعلتنا نقف عند حدّ النزوع إلى الوجود ، أو عند حدّ تابع احتمال .

وقوله : « إنّ في الكون شيئاً واحداً » ونردّ عليه أنه من زوجين نقيضين ومع ذلك فهو واحد . وقوله : « وعملية واحدة » فهذا صحيح ، ولكنها ذات زوجين نقيضين كل منهما يؤثر في الآخر ويتأثر به .

وأمّا قوله : « تراها من الداخل فكراً ومن الخارج حركةً » فهو ما يقبل به المثال ، إذا نظرنا إلى أنّ ما نعايشه على أنّه الظاهر ، وإلى ما يقوم في ذاته على أنّه فكرٌ وعقلٌ له على مثاله . وعبارة « على مثاله » تعلن بأنّ العقل أو الفكر يرقى في مجال التسامي على مقدار رقيِّ زوجه الذي هو على مثاله وينحسر بانحساره . غير أنّ الذي يحكمه في كل من حاليه ضابط واحد هو ضابط التزاوج المتناقض .

وأمّا قوله : « نعم هنالك وجود واحد يظهر تارةً عقلاً ، وطوراً مادة ، ولكن ليس في الواقع إلاّ مزيج واحد من العنصرين » . فهذا ما يقبله المثال (ف ر ى) و (ر ف ا) فهما عنصر واحد

قائم من هذه الأحرف الواحدة[1] وهما متمازجان بحكم أنّ كلاً منهما قائم في الآخر ، وهما بحكم تعاقبهما في انتقالهما على فلكهما الواحد يتعاقبان ، فإذا كنا مع أيّ منهما كان الآخر عقلاً له على مثاله قائماً في ذاته . ولابد من النظر إلى قولنا « على مثاله » ، إلى أنّ العقل ليس واحداً في الأشياء ، ولو أنه واحد في كونه يصدر عن الضابط الذي يحكم الحركة في هذا الوجود ويرتد إليه .

وأمّا قوله : « وإذن فالعقل والجسم لا يؤثر أحدهما في الآخر لأنهما ليسا شيئين ؛ بل شيئاً واحداً ، فلا يستطيع الجسم على أن يحمل العقل على أن يفكر ، ولا يستطيع العقل أن يحمل الجسد على أن يتحرك أو يسكن أو يتخذ وضعاً آخر . وعلة ذلك هي أنّ حكم العقل ورغبة الجسد وميوله شيء واحد . وليس هذا الازدواج قاصراً على الإنسان إنما هو كائن في كل شيء ، فأينما وجدت عملاً مادياً فليس إلّا جانباً من العملية الحقيقية التي لا يراها بوجهيها إلّا النظر الشامل الذي يمكنه أن يدرك العقلية الباطنية المستترة وراء الظاهرة المادية ، وهي أشبه بخلجات العقل في الإنسان ، وعلى ذلك فكل عملية عقلية يقابلها عملية مادية . ونظام الأفكار وارتباطها هو نظام الأشياء وارتباطها ، وإذن فعنصر الفكر ، وعنصر المادة الممتدة شيء واحد ؛ يبدو مرة فكراً ومرة امتداداً » .

وأمّا قوله هذا فإنّ المثال (ر ف ا) و (ف ر ى) يقبله بشرط أن ننظر إلى الزوجين من كل شيء ، واللذين كل منهما (كمٌّ) في ذاته و (كيفٌ) لزوجه القائم في ذاته ، على أنّ كلاً يؤثر في الآخر بقدر ما يتأثر به ، ويحركه بقدر ما يتحرك به ، وذلك لأنّ حركة الشيء ـ أيّ شيء ـ الذاتية إنما هي حركة مستمرة بين زوجيه اللذين يحرك كل منهما الآخر ويتحرك به مؤثِّراً فيه ومتأثراً به . وإنّ قيام نهاية كل منهما في بداية الآخر دليل على أنّ حركة كل منهما إنّما هي حركة مستمرة ؛ ذلك

---

(١) إننا نتجوّز حين نقول عن كل من (ف ر ى) و (ر ف ا) أنهما عنصر واحد ، مع أنّ العنصر إنما يتمثّل في الحرف وليس في الكلمة ، التي يشارك حرفاً أو أحرفاً أخرى في تأليفها . فأنت في (ف ر ى) و (ر ف ا) إنما تنتقل من العنصر الواحد نفسه إلى هذا العنصر الواحد نفسه ، أي تنتقل من الراء في نهاية (ف ر ى) إلى هذه الراء من بداية (ر ف ا) . أمّا التناقض بينهما وهما عنصر واحد ، فإنه تناقض بين الراء على أنها نهاية في (ف ر ى) وبداية في (ر ف ا) ، وعلى هذا فالتناقض إنما هو بين النهاية والبداية في هذا الشيء الواحد الذي هو الراء . ولهذا وجدنا لحظة الانتقال من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر إنما هي انتقال من المثل إلى مثله كالانتقال من آخر جزء من النهار والليل إلى بداية الآخر انتقالاً من المثل إلى مثله . والفرق بينهما إنما هو فرق في الموقع . فموقع الأول نهاية وموقع الآخر بداية . وبهذا وجدنا الزمان والمكان تابعين لهذا الموقع ، وقد عرضنا لذلك بالتفصيل في كتابنا « في الطريق إلى الحقيقة » التي تقع منا في نهاية طريق لا نهاية لها ، وهي بين أيدينا ، وقد قدر علينا أن نشير إليها على دربها الأطول .

لأنّ الزوج الذي ينتهي ويبدأ في آن واحد إنما هو في حركة مستمرة لا تتوقف . والذي جعل (سبينوزا) يمضي على غير ما هو عليه الشيء في ذاته فَقْدُهُ للمثال ؛ أي فقده للشيء في ذاته .

وأمّا قوله : « وعلة ذلك هي أنّ حكم العقل ورغبة الجسد وميوله شيء واحد » فقائم في (ر ف ا) و (ف ر ى) على أنهما يقومان من حركة واحدة ذات جزر ومد ؛ تمتد إحداهما بمقدار ما تنجزر الأخرى ، والعكس بالعكس . وعلى هذا فإنك لو نظرت إلى حركة انطلاق الرغبة في صورة المدّ وقيدتها بالجزر القائم في ذاتها في صورة العقل ، فقد نظرت إليها متوازنة كما هي الحال في كل حركة مقهورة ، وكما الحال في حركة الذرات وفي حركة أجرام المجرات ، وذلك هو شأن الحركة في كل متحرك من كل شيء ، عدا الحركة التي تصدر عن وعي واختيار ، فإنّ حظ العقل المتمثل في الجزر وحظ الرغبة المتمثلة في المد على مقدار الوعي ، وبذلك امتاز الإنسان عن غيره من المخلوقات . ومع ذلك فهما زوجان في شيء واحد .

وأمّا قوله : « وليس هذا الازدواج قاصراً على الإنسان . . . إلخ) فإنّ المثال (ف ر ى) و (ر ف ا) يقبله ، فهما زوجان في شيء واحد . وكل شيء في الوجود على هذا وعلى تفاوت في التعقيد والوضوح بالنسبة لنا ، وليس بالنسبة لما هو عليه الشيء في ذاته . وعلة ذلك أنّ الشيء في ذاته مع أنه أوضح بدهيّة في هذا الوجود ، فقد ظلّ غامضاً إلى يوم الناس هذا ؛ لا لأنه غامض ، وإنما لأننا نجوز الواضح إلى الغامض في كثير من الأحيان . ولقد قال (سبينوزا) الذي نحن بصدد التعليق على شيء مما ذهب إليه : « إنّ أسمى أنواع المعرفة ما ندركه بداهةً » وهو على حق في ذلك ، وإننا لنكرر قوله هذا في كثير من المناسبات .

وأمّا قوله : « فأينما وجدت عملاً مادياً فليس إلاّ جانباً من العملية الحقيقية التي لا يراها بوجهيها إلاّ النظر الشامل » . فهذا قول يقبله المثال ؛ لأننا حين نعايش أيّاً من (ف ر ى) و (ر ف ا) لا نرى للأخرى من وجود مع أنها موجودة وقائمة في ذات من نعايشها . والناس في كل زمان من كل مكان يتوازنون على قدر حظوظهم من مساوقة حركة الوجود في سيرها ، وذلك من خلال النظر إلى النقيضين من كل شيء نظرةً تجعلهما حاضرين في العملية التي يريدون تحقيقها ، وهذا أمرٌ ليس بالأمر السهل .

مجمل ما وافق فيه سبينوزا الشيء في ذاته وما خرج فيه عنه

١ ـ قول (سبينوزا) ليس العقل مادة ولا المادة فكراً ، يقابله بالنسبة (إلى الشيء في ذاته) أنّ كلاً من العقل والمادة شيء ، ونقول شيء لأن هذه الكلمة هي أعمُّ كلمة على الإطلاق ، وحين نقول : « شيء » فإننا نترك تعيينه بأنه كذا أو كذا ؛ لأنه يشمل بحكم ما هو عليه من عموم

ما اصطلح على وصفه بأنه عقل أو فكر ، وما اصطلح على وصفه بأنه مادة . والشيء ـ كلّ شيء ـ في وجودنا المخلوق المفطور يتألف من زوجين نقيضين ، فالفكر أو العقل في هذا الشيء نقيض الجسم فيه ، وكل منهما قائم في الآخر ، وإنّ الإصرار على بحث العلم أو الفلسفة بحثاً مادياً فكرياً ؛ إنما هو إصرار على إعطاء الاصطلاح مزية التقعيد عليه . والاصطلاح مجرد اصطلاح ليست له مثل هذه المزية التي هي للمفطور المخلوق .

٢ ـ وقول (سبينوزا) : « فلا يؤثر العقل في الجسم ولا يؤثر الجسم في العقل » لا يقبله الشيء في ذاته ، فكما يقوم نقيض كل شيء في ذاته بالنظر إلى أن كل شيء يقوم من زوجين نقيضين يؤثر كل منهما في الآخر ويتأثّر به ، ويحركه ويتحرك به ، فإنّ كل شيء في الجسم قائم من زوجين ، وكل من الزوجين عقل للآخر ومعقول له ؛ قهراً في الجانب الأعمّ الأغلب ، واختياراً في جانب قليل إذا اعتُبر بالجانب الأعمّ الأغلب ، وهذا معروف لا حاجة إلى ذكر ما هو مقهور من أجزاء الإنسان وما هو مختار له الخيرة في تحريكه .

٣ ـ وقول (سبينوزا) : « لا هما مستقلان ولا هما متوازيان » أجل إنهما غير مستقلين ، ولكن كلاً منهما يوازي الآخر ويتوازى به ، فإذا كان لا سبيل لفصل كل من (ف ر ى) و (ر ف ا) عن الأخرى ، فهما غير مستقلتين قطعاً ، ولكنهما متوازيتان بحكم قيام نهاية كل منهما في بداية الآخر .

٤ ـ إنّ كلاً منهما يؤثر في الآخر ويتأثر به ، وكلاً منهما يحرك الآخر ويتحرك به .

٥ ـ الازدواج لا يشمل العقل والجسم ، بل إنه يشمل كلّ شيء بحكم أنّ كلّ شيء قائم من زوجين . ولو أنّ الثمن الذي دفعته حركة الاختيار في هذا الجزء اليسير الذي أصبح مجالاً لاختيارها هو أغلى ثمن في هذا الوجود . وستظلّ تدفعه دائماً وأبداً ، ولو أنّ الحركة المختارة أُعطيت أغلى الأثمان لتخرج من حال الاختيار إلى حال القهر لما أُعطيت شيئاً ، إذ ليس لإعطاء المقهور شيئاً ذا بال من سبيل .

العقل بين التخصيص والتعميم
وأنّ الله خلق الأشياء مؤهلة لأنْ تعقل

إنّ الحركات تخرج من رحم الجزر والمد وترجع إليها ، وقل مثل ذلك في جميع الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، فهي أيضاً تخرج من رحم المد والجزر وترجع إليها . وقد قدر للإنسان أن يقرأ في كل حركة خاصة ، أو في كل صيغة خاصة من الصيغ الفطرية ، ذلك

العموم المتمثل في الجزر والمد . أو قل إنه يقرأ في كل خصوص ملامح العموم الذي يدخل هذا الخصوص في شموله كما يدخل في شموله كلّ خصوص آخر .

فلو نظرت إلى الزوجين النقيضين (هـ د ى) الذي يتجه إلى الإرشاد إلى الشيء والدلالة عليه و (د هـ ى) الذي يتجه في صورة من دُهيَ إذا أُصيب بداهية . لوجدت كلًّا منهما نقيضاً للآخر مبنى ومعنى . ولو نظرت إلى لفظ الهدى بمعنى الإرشاد والدلالة لوجدت أنه يشمل في عمومه من صور الإرشاد والدلالة ما لا يتناهى . أمّا حين تنظر إليه في خصوصه في صورة من أرشدك إلى شيء بعينه ولم تصل هديه وإرشاده بعموم الهدى والإرشاد والدلالة ؛ فإنّ قصر الهدى على صورة بعينها ليس من العقل في شيء ، فالعقل أن ترى عموم الإرشاد والدلالة متضمنة في خصوص اهتدائك إلى حالٍ بعينها ؛ لأنه كما يقولون : « لا علم إلّا بالكليات » ، والعلم بالكليات أن ترى في الخاص معالم العامّ ، أي أن ترى في صيغة (هـ د ى) كلّ معالم الإرشاد والدلالة ، وفي نقيضها (د هـ ى) كل معالم المصائب ، كما ترى في السهم ← إشارة إلى الاستمرار في السَّير ، وفي نقيضه → إشارة إلى عكس ذلك .

وعلى قدر رؤية معالم العموم في الخصوص يكون العقل ؛ لأنّ العقل هو الربط بين الأشياء برباط التزاوج المتناقض . فلو نظرتَ إلى التزاوج من (زَوَجَ) ووقفت عند تزاوج بعيْنه ولم تنتقل إلى كلّ تزاوج واتصال كنت كمن يرى انجزاراً بعينه ثمّ لا يصله بكلّ انجزارٍ آخر ، ولو نظرتَ إلى نقيضه (جَ وَزَ) الذي يتجه إلى تجاوزٍ وتمادٍ بعينه دون أن تصله بأيّ تجاوزٍ آخر كنتَ كمن يرى مدّاً بعينه ولم يصله بكل مدّ آخر . وكذلك لو نظرتَ إلى الجزر والمد في حركةٍ أو موجةٍ بعينها وكل منهما يقوم في الآخر ، ولم تصلهما بكل جزر ومد في هذا العالم ؛ فقد وقفت عند حركة بعينها ولم تصلها بكل حركة أخرى من مثلها . وعلى هذا فالعقل يرى انجزار الحركة ومدّها في صورة بعينها ، ثم يراها تدخل في شمول كل جزر ومدّ في أيّة حركة أخرى . وإذا كان الدماغ البشري يتألف من أزواج لا تتناهى تقريباً ، فالعقل أن ترى في كل زوجين صورة كل الأزواج الأخرى بعامة ، وصورة الزوجين اللذين هما موضع انتباهك بخاصة . وعلى هذا فإنّ جميع الأزواج المتناقضة في الجسم مثلاً يتصل بعضها ببعض على وجه العموم كما يتصل كل زوج بزوجه القائم في ذاته على وجه الخصوص . وعلى قدر رؤية الأزواج بعامة في مرآة معالم الزوجين النقيضين اللذين هما موضع النظر يكون العقل . ومن هنا فقد اختلفت العقول نظراً لضيق وسعة شمولها ؛ أي نظراً لمقدار ما ترى من أزواج في كل زوجين نقيضين في لحظة بعينها . وهذا ما يصفونه بالربط أو بالتذكر . وكأنّ العقل هو الربط ، أو قل هو التذكر الواعي . وإذا كان العقل هو الربط فقد خلق الله عزّ وجلّ الأشياء وقد ارتبط كل زوج بزوجه ضرورة في صورة قيام كل منهما في الآخر ؛ أي أنه خلق الأشياء معقولة لا تحتاج لأن تعقل إلى شيء من خارجها .

إنّ التقسيم إلى مادة وفكر والتقسيم إلى جسم وعقل يحتاج إلى إعادة نظر

إذا كان أصحاب نظرية الكم اليوم يتحدثون عن تابع الاحتمال وعن نزوعٍ إلى الوجود فمن الذي يستطيع أن يبينّ لنا الحدود التي مكنتهم من تقسيم الشيء إلى فكر ومادة ؟ . . إنّ الفكر من (ف كَ رَ) يشير إلى انفكاك الشيء وانفتاحه ، وإنّ الكَفْرَ من (ك ف ر) يشير إلى تغطيته وسَتْرِه في صورة الفلّاح الذي يكفر الحبّ بالتراب ؛ أي يستره به .

كما أنّ المادة من (مَ دَّ) تشير إلى بسط الشيء والتمادي به ، كما يشير الدّمّ من (دَ مَّ) إلى ردمه واحتباسه في مكانه . والعقل كما يقولون : « والعقل من معنى العقال ولفظه » فهو يتجه إلى التقييد وحجْز الشيء عن الانطلاق ، كما يشير نقيضه اللَّقْع من (ل ق ع) إلى إلقاء الكلام على عواهله في صورة من يلقع الكلام لقعاً فهو يلقيه دون أن ينظر ما يكون من وراء إلقائه له .

ولو نظرت إلى العقال في صورة البعير تَعْقِلُهُ إذا شَدَدْتَ وظيفَهُ إلى ذراعه فقيدته ومنعته من الانطلاق ، وإلى زوجه المناقض له القُعال من (ق ع ل) بالتعكيس بين الحرفين الأولين والنظر إلى الحرف الثالث وهو اللام من كلّ منهما على أنه بمثابة كمية واحدة أضفتها إلى طرفي المعادلة فلا تخلّ بتوازنها . . لوجدت القُعال يتمثل فيها تناثر من نوْر العنب وفاغية الحنّاء ؛ ذلك التناثر الذي يتجه إلى التمادي والانطلاق المناقض لمعنى العِقال من (ع ق ل) ـ لوجدتَ أنّ كلّاً من (ع ق ل) و (ق ع ل) زوجين نقيضين مبنىً ومعنىً .

ولو نظرت إلى الجسم من (ج س م) لوجدته يتجه إلى التعاظم في تكاثف المناقض للسَّجم من (س ج م) بالتعكيس بين (ج س م) و (س ج م) على غرار التعكيس بين (ع ق ل) و (ق ع ل) الذي تقدم آنفاً ، الذي يتجه إلى التفرّق في صورة الدمع المنسجم الذي ينطلق متباعداً ، المناقض للتجسم والتكاثف والتعاظم . . لوجدتَ كلّاً من (ج س م) و (س ج م) نقيضاً للآخر مبنىً ومعنىً .

والغاية من ذلك أنّ الشيء ـ أيّ شيء ـ في وجودنا المخلوق المفطور هو الصيغة التي تشمل ما اصطلحوا على وصفه بأنه فكرٌ ، وما اصطلحوا على وصفه بأنه مادة ؛ كما تشمل ما اصطلحوا على وصفه بأنه جسم وما اصطلحوا على وصفه بأنه عقل .

لِمَ صدرت الأشياء أزواجاً وكلُّ شيء منها يقوم من زوجين نقيضين كلٌّ منهما يقوم في الآخر ؟

إنّ صدور الأشياء أزواجاً ، كلّ شيء منها يقوم من زوجين نقيضين لأسباب كثيرة لا تحدّ :

١ ـ منها أننا إذا أردنا بحث أيّ شيء منها فعلينا أن نبحثه على أنه قائم من زوجين ، فإنّ العالم الفيزيائي (بور) الذي ما أن نودع تتاميّته في مجال حتى نعود إليها في مجال آخر قد وجد أنه لا يمكن التعامل مع الصورة سواء كانت صورةً موجيّةً أو صورةً جسيميةً ، أو صورة موجيّة فقط ؛ لا يتأتى إلاّ إذا نظرنا إليها قائمةً من زوجين كلّ منهما يُتَمِّمُ الآخر ويَتمُّ به . ونقول : ليس هذا مقتصراً على ما هو قائم في جوف الذرة ، بل إنّه يشمل كلّ شيء .

٢ ـ ومنها أنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء . وهذه الحركة لا يمكن تصور استمرارها إلاّ إذا كانت نهاية الزوج السابق هي نفسها بداية الزوج اللاحق القائم في ذاته ؛ لتنتهي الحركة وتبدأ معاً في لحظة واحدة ، وإنّ الشيء الذي ينتهي ويبدأ من جديد في وقت واحد إنما هو شيء مستمرٌ لا يتوقف . ولهذا فقد صدرت أشياء الوجود في معادلات متزاوجة تقوم نهاية الزوج السابق منها في بداية اللاحق القائم في ذاته من أجل أنّ الحركة في تعاقب دائب مستمر .

٣ ـ ومنها الترابط الذي يقوم عليه الوجود في ذراته وما في جوف ذراته ، كتتاميّة (بور) ، وفي مجراته وما فيها من أجرام . وهذا الترابط بين الزوجين من كلّ شيء هو المثل الأعلى في الترابط . . ومنها ، ومنها . . . إلخ .

وعلى هذا فلو بحثنا هذه المصطلحات على أنها **أشياء** كلّ شيء منها يقوم من زوجين وكل منهما يقوم في الآخر ، لكنا بحثناها على الأساس الذي يقوم عليه الوجود في كلّ شيء من أشيائه دون أن نقيم هذه العوائق في طريق بحثنا التي وضعتها المصطلحات وحملتنا على أن ننظر إليها على أنها مسلّماتٌ علينا أن ننطلق منها .

وإذا كان كل شيء له عقلٌ على مثاله فإنّ كل شيء علينا أن نبحثه ـ سواء اصطلحنا على وصفه بأنه عقل أو فكر أو مادة أو جسم ـ من خلال الشيء في ذاته . أي أنّ علينا أن نبحث عن الشيء في الشيء ذاته كما نبحث عن الذرة في الذرة في الذرة نفسها ، وعن العقل في العقل نفسه ، ولما كان العقل في تصورنا غير واضح فإنّ علينا أن نبحث في كلّ شيء على أنّه يقوم على **القيد والإطلاق** الذين يقوم كل منهما في الآخر . فالقيد لا وجود له إلاّ في الإطلاق ، والإطلاق لا وجود له إلاّ في القيد ، فإذا كان أي من الزوجين من تتاميّة (بور) مثلاً قيداً ، كان الزوج الآخر إطلاقاً لهذا القيد .

والعقل في الإنسان ليس عقلاً فقط ، أي ليس قيداً فقط ، وإنما هو قيد قائم في الإطلاق المتمثل في نقيضه اللَّقع من (ل ق ع) ، والقَعْل من (ق ع ل) بالتعكيس بين الحرفين الأولين على نحو ما تقدم ذكره .

وإنّ الوضع الذي انتهى إليه الإنسان وميَّزه من غيره من المكوَّنات مقدر في خطوة البدء التي قدَّرها الله عزّ وجلّ الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً .

وإنّ البحث عن العقل في مكان بعينه في جسم الإنسان لا يمهد السبيل لمعرفة وظيفة هذا العقل ، بل يجب البحث عنه ليس في الدماغ ولا في القلب ، وإنما يجب البحث عنه في كل زوجين من كل شيء في الجسم ، ولو بدا لنا أنّ الدماغ هو المقر الوحيد أو المقر الرئيس كمركز للاستقبال والتصدير ، فكل ما دون البشرة الظاهرة مجال للبحث فيه عن الاستقبال والتصدير ، وكذلك في البشرة نفسها ؛ لأنّ في كلّ شيء زوجين أحدهما يمثل **العقل والتقيد** ، والآخر يمثل **التمادي والانطلاق** .

وليس العقل إلاّ أن يتمادى الشيء تمادياً معقولاً في كل خطوة سواء أكانت الخطوة مقهورة أم مختارة . . ولئن كان الاختيار قائماً على الوعي الذي ميز الله به الإنسان أكثر ما ميَّز من خلقه ، فإنّ هذا الوعي ليس إلاّ رؤيتنا للزوج الآخر ونحن في زوجه الذي يقوم هذا الزوج الآخر في ذاته . وعلى هذا فالعقل يشمل كلّ الأزواج المقيّدة في أيّ مركب ، والإطلاق يشمل كل الأزواج المتمادية التي تتمادى مقيدةً معقولةً ، وأي خلل في أي شيء من أشياء الذات يؤثر في قيدها كما يؤثر في إطلاقها . وعلى أن يُنظر إلى هذه الكلمة عن العقل على أنّ البحث في كلّ شيء يتقدمه البحث عن الشيء في ذاته ؛ أي عن الشيء في نقيضه القائم في ذاته من كل شيء ، وعلى أن لا يُنظر إلى هذه الكلمة وأمثالها على أنها مهما تمادت هي وأمثالها في الكشف عن معنى العقل المقيد والاطلاق المتمادي في أفضل أحوالها إلاّ مجرّد قطرة من بحر لا ساحل له . . هذا إذا صحّ أنْ نَصِفَها بأنها قطرة !! .

لِمَ جرى هذا البحث على الانتقال من النهاية إلى البداية وليس العكس ؟

لو نظرتَ إلى الشيء يَنْبغُ من (ن ب غ) أي يظهر ، وإلى نظيره الذي غبن من (غ ب ن) أي خفي في الغَبْن الذي هو الموضع الذي يخفى فيه الشيء . . فإنك تجد الغين من نهاية (ن ب غ) هي هذه الغينُ ذاتها من بداية (غ ب ن) ، كما تجد النون من نهاية (غ ب ن) هي هذه النون نفسها من بداية (ن ب غ) ، وسألتَ نفسك : لم قام هذان الزوجان على هذه الصورة حيث قام كل منهما في الآخر ؟

لقد تقدم أنّ صدور الوجود زوجين زوجين من كل شيء من أشيائه إنما صدر كذلك من أجل أمور لا تحد ، وقد ذكرنا منها أنها صدرت كذلك لأنه لا يمكن تصور تحرك الشيء تحركاً مستمراً وفي سرعة لا تتناهى إلاّ إذا قام من زوجين كل منهما يقوم في الآخر على هذا التركيب ، وكما ذكرنا أنه صدر زوجين زوجين من أجل قيام الترابط بين أشيائه .

وبعد :

فهل يحق لنا أن نسأل عن صدور الوجود على مثل هذا الإتقان الذي تكشفت عنه الصيغ الفطرية في كل لغة لا تزال صيغها موصولة الرحم بالمعْلم الفطري الذي صدرت عليه ثم تطورت عنه إلى ما هي عليه الآن من قيام النهاية في البداية من كل شيء ؟

ولِمَ كانت كل صيغة[1] من هذه الصيغ تحمل في طياتها سر كلّ ما في الوجود ؟

وكيف يمكن أن تتضمن أي صيغة فطرية من أي لغة هذا السر على نحو ما تضمنته أي ذرّة من الذرّات ؟

وكيف يمكن أن نفهم تاميّة (بور) مثلاً من خلال أية صيغة من صيغ اللغة ، وأن نتحدث عن شيء مما هي عليه من خلال أي صيغة من هذه الصيغ بعد أن تبين لنا أنَّ السرعة في الانتقال من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر في هذه التتامية إنما هي سرعة لا تتناهى ، ونحن نعلم أنّ الفيزياء وقفت عند سرعة حديَّة أعلنت عنها بأنه من المستحيل تجاوزها وهي سرعة النور ؟

والإلحاح في الحديث عن نظرية (بور) لأنها إنْ لم تَفُقْ نظرية (آينشتاين) في نسبيَّتيه الخاصة والعامة فإنها في مستواهما .

فكيف قام ظهور النبوغ في خفاء الغَبْن ؟؟

وكيف أعلنت هذه الصيغة (غ ب ن) وزوجها (ن ب غ) أنّ الشيء يبدأ ولا يبدأ ، وينتهي ولا ينتهي ، ويوجد ولا يوجد ، ويقوم نقيضه في ذاته ، وقد جاء إعلانها من خلال طبيعة فيزيائيتها مع أنّ الوصول إلى مثل هذه الضوابط أمر ليس بالسهل لولا أنّ عقولنا قد صدرت بحكم طبيعة بنائها مؤهلة لإدراك ذلك . ولو افترضنا صدور مثل هذه الضوابط عن عقول مؤهلة لذلك لكان ذلك آية من آيات الإبداع للخالق عزّ وجلّ . . فهل هذا يصدر إلاّ عن خالق حكيم فرد صمد قد قدر في خطوة البدء كلّ ما تلاها ويتلوها من خطوات ؟

وإذا قال قائل : إنّ تركيب (ن ب غ) وزوجها القائم في ذاتها (غ ب ن) يعلن أنّ كل منهما علة للآخر من وجه ومعلول له من وجه آخر . فنقول له : هذا صحيح ، ولكن من الذي أبدع ذلك في فطرة ذلك الإنسان البدائي بحيث أصبحنا نقف أمام هذا الإبداع مستيقنين أنّ مبدعه هو خالق كلّ شيء ؟ وانظر كيف أنّ العقول البشرية قضت عمرها وهي تمضي في كلّ حركة من حركاتها على النظام القائم في كل من (ن ب غ) و (غ ب ن) ، أو قل قائم في الشيء في ذاته ، وهو أشدّ الأشياء ظهوراً ووضوحاً دون أن تتنبه له !!

---

(١) إننا حين نقول : « كل صيغة من صيغ هذا الوجود » فإننا نعني الرمز الصوتي ـ اللفظي ـ ومرموزه الذي يرمز له في الواقع القائم الشاخص الماثل ويدلّ عليه .

ولا يظنن أحد أن كاتب هذه السطور له أيّ حظ في هذا الكشف ، فهو قد وقع عليه مصادفة ، وقديماً قيل : « رُبَّ رميةٍ من غير رامٍ » .

وإذا كنا نعجب لعقل الإنسان فعلينا أن نبحث عنه في كلّ شيء ، وليس في الإنسان وحده . وإنّ من يصل إلى أعماق أيّ شيء فقد وصل إلى أعماق العقل أو الفكر ؛ غير أنّ المسافة لا تزال طويلة وطويلة جداً بين الإنسان وبين الوقوف على الحقيقة القائمة في نهاية طريق لا تتناهى . وليس علينا إلّا أن نتقرب منها أكثر فأكثر .

لئن مضى هذا البحث من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر القائم في ذاته ولم يمض من بداية كل منهما إلى نهايته ؛ لأنّ الترابط لا يقوم على المضي من البداية إلى النهاية في كل من الزوجين ، وإنما يقوم على قيام نهاية أحدهما في بداية الآخر ، ومن جهة أخرى فإنّ خطوة البدء التي قدّر خالق كلّ شيء فيها كلّ ما يتلوها إنما هي خطوة لا سبيل إلى أن نعلم عنها شيئاً ، وكيف يمكن أن نعلم عن خطوة تضمنت في ذاتها كل ما تلاها ويتلوها من إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها !! .

ذلك هو السبب في أننا ننطلق دائماً من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر القائم في ذاته .

ولئن كان طريق الوصول إلى الغاية في كل شيء طريقاً لا تتناهى فإنّ العقل قائم في كلّ شيء . ففي الذرّة عقل على مثالها ، وفي الخلية وفي النبات كما في الحيوان وكما في الإنسان **عقول على أمثال ما هي فيه** ؛ بل إنّ في كل فرد من أفراد ما تقدم عقلٌ على مثاله .

أمّا حريّة الاختيار التي عُرِضَت على السموات والأرض والجبال ﴿ . . . فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَها الإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلوماً جَهولاً ﴾[1] ؛ فعسى أن يتقرّب الإنسان من مقدار ما حمل أكثر فأكثر . إنّ حريّة الاختيار التي ليست إلّا قطرة من بحر لا ساحل له بالنسبة لجميع المكونات ، قد وُجدت ولا تزال عند بعضنا وسيلة للقضاء عليها عند الآخرين .

العقل والمجاز

إذا نظرت إلى العقال الذي يمنع المعقول من الانطلاق في صورة عقال البعير مثلاً وإلى نقيضه القُعال ـ بالتعكيس بين الحرفين الأولين والنظر إلى الحرف الثالث في كل من (عَ قَ لَ) و (قَ عَ لَ) على أنه كالكمية الواحدة التي تضاف إلى كل من طرفي المعادلة فلا تخلّ بتوازنها ـ في صورة النَّوْر المنتثر كنَوْر الفاغية الذي يتجه إلى التمادي والانطلاق ، أو نظرت إلى اللَّقع من

---

(١) سورة الأحزاب ، الآية ٧٢ .

(ل ق ع) في صورة من يلقع إذا أسرع أو إذا ألقى كلامه دون أن ينتظر من ورائه شيئاً ؛ فإنك تجد أنّ (ع ق ل) لها نقيض واحد حقيقةً هو الذي يقوم في ذاتها .

الحقيقة مكتفية بذاتها عن أي شيء آخر

وهذا يشير إلى أنّ الحقيقة لا تحتاج إلى شيء من خارجها لأنها مكتفية بذاتها عمّا سواها . . ومن هنا كانت الحقيقة في الجماد أبرز ظهوراً منها في النبات ، وفي النبات أبرز ظهوراً منها في الحيوان ، وفي الحيوان أبرز ظهورا منها في الإنسان . والأمر على عكس ذلك في المجاز ؛ فهو في الإنسان أبرز ظهوراً منه في الحيوان ، وفي الحيوان أبرز ظهورا منه في النبات ، وفي النبات أبرز ظهوراً منه في الجماد[1] . ولهذا وجدنا الإنسان يحيا في المجاز لأنه ليس في الحقيقة من خيار كما هي الحال في الجماد . ولئن لاحت معالم شيء من الاختيار في الجماد ، فهي في النبات أبرز ظهورا منها في الجماد ، وفي الحيوان أبرز ظهورا منها في النبات ، وفي الإنسان يتجلى الاختيار القائم على المجاز في أروع صوره ، وعلى تفاوت بين إنسان وإنسان في كل زمان من كل مكان .

ولهذا فقد صُرِف الإنسان عن الحقيقة الواحدة إلى مجازاتها التي لا تتناهى ليختار ما يختار من هذه المجازات في إعرابه عما يريد الإعراب عنه ، وفي استخدامه لهذا المجاز أو ذاك . ولو نظرت إلى الشيء يسري من (س ر ى) كالسفينة تسري في الماء مثلاً ، ونظرت إلى الشيء يرسو من (ر س ا) كالسفينة ترسو في الميناء ؛ لوجدت استعمال السُّرى والرسوّ ـ وكل منهما نقيض للآخر ـ استعمالاً حقيقياً ، إذ لا يستعمل السرى حقيقةً إلّا نقيضا للرسو ، ولا يستعمل الرسو حقيقةً إلّا نقيضاً للسرى . ولو وقفت على استعمالهما مجازاً لوجدتَ كلًّا منهما يستعمل في وجوه لا تتناهى .

ومن هذه الاستعمالات التي لا تتناهى استعمالهم (ر س ا) بمعنى ثبت ، وبمعنى وقف عن السير ، وبمعنى أصلح بين القوم إذا رسا بينهم ، ورسا له من الحديث ذكر له طرفا منه ، ورسا الحديث في نفسه حدّث به نفسه . والراسي : الجبل الثابت الراسخ . والرسوة : السوار المبسط

---

(١) نقول : « في الجماد » ونحن نعلم أنّ كل شيء في حركة دائمة مستمرة ، وأمّا إطلاق لفظ الجماد على القسم الثالث من الكائنات فهو مولّد . . ولو نظرت إلى الجماد من (ج م د) الماء إذا صَلُبَ وانحسر عن التمادي وجدته نقيض زوجه الدّمج من (د م ج) الشيء في الشيء ؛ إذا دخل واستحكم . ودخول الشيء في الشيء إذا اندمج فيه نقيض الشيء إذا جمد وانحسر متجافياً عن غيره ، ولو نظرتَ إلى قولهم « جمد الشيء » إذا قطعه ؛ وجدتَ دخول الشيء في الشيء إذا اندمج فيه في صورة المندمج في ثيابه نقيض الشيء ينقطع من الشيء متجافياً عنه .

غير الملوي ، والسوار من الخرز . . . إلخ . وقل مثل ذلك في (س ر ى) ؛ من مثل سرى الليلُ : مضى . وسرى الليلَ وبه : قطعه بالسير . وسرى بفلان ليلاً : جعله يسير فيه . وسرى عُرق الشجرة في الأرض : دبَّ تحتها . وسرى عليه الهمّ : أتاه ليلاً . وسرى الجرح إلى النفس : دام ألمه . والسارية : السحاب والمطرة والأسطوانة . . . إلخ .

والإنسان باستعماله الصيغة الواحدة في مجازات لا تتناهى بحيث تظل موصولة الرحم بالحقيقة التي صدرت عنها وترتد إليها تميّزه من غيره من المكونات . . والعقل القائم على المجاز هو الذي ميَّز الإنسان من غيره من الكائنات التي لم يكن لها حظ منه كحظه منه .

صلة المجاز بالعقل

إنَّ الجماد لا تمتد يده إلى استعمال شيء من خارجه إلّا في نطاق محدود أما النبات فقد تمادى ولكنه لم ينتقل من مكانه الذي ثبت فيه ، وأمّا الحيوان فقد انتقل ولم يتمادَ في وجوه الرزق كما تمادى الإنسان الذي مكّنه المجاز في أن يجوز إلى آفاق لا حدود لها ، وفي طرق وأساليب لا تتناهى .

وإذا كانت لغة الجماد أقلّ مجازا فهي أصدق حديثاً ، أما النبات فقد صدق في إعرابه بما هو عليه أقل من صدق الحيوان ، وأما الحيوان فلم يصدق صدق النبات ، وظل الإنسان متفرّدا بحظه القليل من الصدق بعد أن تجافى عن مرتبة الحيوان . ولا نعني هنا بالصدق الذي هو نقيض الكذب ، وإنما نعني به مطابقة إعرابه بلسان مقاله لإعرابه بلسان حاله . ولهذا كانت هذه المطابقة في أفضل أحوالها أيام لم تكن اللغة واسطة للتفاهم ، وإنما كانت أصواتا تصدر عن الإنسان منفعلا بالفعل الذي أثّر فيه فصات فجاء صوته على مثال ذلك الفعل أثّر فيه .

والمجاز ليس التوسع في استعمال اللفظ في وجوه لا تتناهى ، وإنما المجاز هو استعمال مدلولات الألفاظ في وجوه من وجوه الاستعمال لا تتناهى . وعلى هذا فإنه يمكن القول : **الإنسان هو المجاز** ، أو قل كما هو المستعمل الآن : **الإنسان هو الأسلوب** .

ولو أنّ المجاز كان واحدا لما صح أن يسمى مجازا ؛ لأن المجاز ما تجوز به إلى غيره ، ولو أنّ الأسلوب كان واحدا لما صحّ أن يقال : الإنسان هو الأسلوب . أو قل : الإنسان هو الاختيار ؛ لأن المجاز والأسلوب هما الاختيار ، ولهذا قيل :

« يدل على فعل اللبيب اختباره » .

والإنسان إنسان بمقدار ما يملك من خيارات أو من مجازات ، أو من أساليب . . . ومن هنا كان العقل هو الخيار ، وكان الخيار هو المجاز والأسلوب . . .

السبب في استعمال الزوج الواحد مكان زوجه الآخر وهو نقيض له

ولو نظرت إلى لفظ السرّ من (سَ رَّ) لوجدتهم يقولون : الإسرار خلاف الإعلان . وقالوا في قوله تعالى : ﴿ تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ ﴾[1] أي تطلعونهم على ما تسرون من مودتهم ، وقد فُسِّر بأنَّ معناه : تظهرون . . وهذا صحيح ـ كما يقول الراغب الأصفهاني في « مفردات القرآن » : « فإن الإسرار إلى الغير يقتضي إظهار ذلك لمن يفضي إليه بالسر ، وإن كان يقتضي إخفاءه عن غيره ، فإذاً قولهم « أسررت إلى فلان » يقتضي من وجه الإظهار ، ومن وجه الإخفاء . وعلى هذا قوله : ﴿ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَاراً ﴾[2] » اهـ .

والتعقيب على هذه الفقرة أن تنظر إلى فيزيائية الحركة في (س ر) لتجدها تخرج من انجزار السين المحتكة في همس بالنسبة للراء ، إلى الراء المتمادية في تكرار بالنسبة للسين . ولو نظرت في استعمالات هذه الصيغة في الصورة الأبسط من مثل : « تسرَّر الثوبُ » أي تشقق ، وقولهم : « الأسارير خطوط بطن الكف والوجه والجبهة » لوجدتها تتمثل في الخطوط المتخددة في بطن الكف ، وهذه الخطوط بالنسبة إلى تعمقها عن غيرها تبدو متعمقة مستسرَّة في المكان الذي تعمقت فيه ، كما تبدو ظاهرة بارزة بحكم تميزها عن غيرها من الأماكن المجاورة ، فهي مستسرَّة في تعمقها من وجه ، وهي بارزة وظاهرة عمّا جاورها من الأماكن من وجه آخر . وعلى هذا فهي خفية وظاهرة معا في وقت واحد . . .

غير أنّ مثل هذا التفسير ليس بالتفسير الثابت ؛ لأنّ التفسير الواضح إنما يأتي من مقارنة النقيض بنقيضه القائم في ذاته ، فإذا قرنت السرّ من (س ر) ـ التي تتجه من الجزر إلى التمادي في صورة تلك الأسارير ، أي الخطوط في صورة انجزارها بالسين المحتكة المهموسة فتماديها براء التكرير ـ بالرسّ من (ر س) في صورة الشيء إذا رسَّ ؛ أي ثبت كالجرادة التي رسَّت ذنبها في الأرض ؛ أي أدخلته وأثبتته لتبيض ، فإنك تجد وصورة الشيء إذا رسَّ في الشيء ؛ أي دخل فيه وثبت نقيض السرّ من (س ر) الذي يتجه إلى التمادي والانطلاق في صورة الأسارير تتمادى في باطن اليد والوجه والكفين بنقيض الرَّس من (ر س) الذي يثبت في الشيء مستقرّاً فيه . وعلى هذا فالتمادي في (س ر) نقيض الثبات في (ر س) .

وإذا انتقلت من (س ر) إلى (س ر ى) ، ومن (ر س) إلى (ر س ا) وجدت السرى

---

(١) سورة الممتحنة ، الآية ١ .

(٢) سورة نوح ، الآية ٩ .

تماديا في صورة السفينة إذا سرت ، والرسو ثباتاً في صورة السفينة إذا رست في الميناء ، وعلى هذا فالإسرار بالمودة تمادٍ على وجه الخفاء ، والرس في صورة الشيء يرسّ في الشيء إذا ثبت ثباتٌ ؛ واللفظان على هذا زوجان نقيضان مبنى ومعنى .

وهذا لا يعني أنّ (س ر) تستعمل للإظهار والإخفاء ؛ لأن مثل هذا التفسير قائم على تعمق الأسارير في الوجه ؛ أما الإظهار فقائم على ظهور هذه الأسارير بالنسبة لما حولها . ولا مجال للوقوف عند أمثال هذا التفسير لأنه من قبيل التوسع في المجاز ، أمّا الذي يوقف عنده وينظر إليه فهو طبيعة وفيزيائية الحركة في كل من (س ر) و (ر س) القائمة على حقيقة التناقض بين الصيغتين .

والغاية من كل ذلك أنّ من ميزة العقل أن يتمادى في المجاز إلى حد استعمال (س ر) في الإظهار والإخفاء ؛ لأنّ من يلقي إليك بالمودة فقد أظهر لك المودة ، ولكن على سبيل الخفاء ، فالخفاء هو الأصل ؛ وعلى هذا فإنّ (س ر) تظل نقيضا لـ (ر س) ، ولا يمكن أن تكون (س ر) نقيضاً لذاتها ؛ ولو أنّ المجاز يتمادى إلى مثل هذا الاستعمال بالنسبة لمن لم يقدر لهم الوقوف على الشيء في ذاته .

الفغو بتقديم الفاء كالغفو بتقديم الغين في كثير من معانيه

يقولون : « غفا الشيء غفواً » طفا على الماء . و « فغى البسر » وقع عليه الغبار الذي يمنعه من النضج . وقد وجدوا أنّ ما يطفو على الماء كالتبن ونحوه واقعاً عليه كالذي يطفو منه مندفعا من باطنه إلى ظاهره ، كالأشياء التي تطفو على سطح الماء . والذي جعلهم ينظرون إلى المعاني المشتركة بين الفغو والغفو ؛ هو أنّ الغالب على ما يغفو طافياً ، ويفغو منطرحاً لخفته ورداءته ؛ التماثل في صورتيهما مع أنهما متناقضان ، **فالإغفاء** إغماض ونوم من أغفى الرجل إذا نام ، والفغو ظهور وبروز وانتشار كالنَّوْر إذا انتشرت رائحته وفشت .

هذا وإنّ النظر إلى ما غفا فوق الماء كالتبن والقش ، وما فغا مندفعا من باطن الماء إلى ظاهره كالقش ؛ لا يحجب التناقض القائم بين ما غفا منجزراً في صورة النائم إذا غفا ، وبين ما فغا منتشراً كرائحة الزهر . وإنّ السبب في مثل هذه الاستعمالات يرجع إلى عدم الوقوف على فيزيائية الحركة ؛ فالغين المظهرة في آخر (ف غ ا) أخذت بيد الصيغة إلى الظهور والانتشار . والفاء المتضامّة المنجزرة في آخر (غ ف ى) أو (غ ف ا) أخذت بيد الصيغة إلى الانقباض والإغماض في صورة العينين إذا أغمضتا عند النوم .

المرجع أولاً وآخراً
هو لسان الحال المتمثل في فيزيائية الصيغة

وإذا كان الرجوع أولاً وآخراً في تعرف وجهة الصيغة ـ أية صيغة من أية لغة صدرت صيغها فطرةً وسليقةً وطبعاً ـ إلى فيزيائية حروفها ، فإن مثل هذا لا يفيد في توحيد المجاز ، وإنما يفيد في تعرف الوجهات التي قام عليها هذا المجاز في أية صيغة من أية لغة لا تزال صيغها موصولة الرحم بالمعْلم الفطري الذي قامت عليه ، ثم تطورت عنه إلى ما هي عليه الآن .

توحيد اللغات
يعني تحديد ما لا يتناهى

إذا كان المجاز في أية لغة بحراً لا ساحل له ، فإنَّ توحيده في لغة واحدة يعني تحديده . وتحديده يعني القضاء على السبب الذي قام من أجله ، وهو الخروج من ضيق الحقيقة إلى بحر المجاز الذي لا ساحل له . وعلى هذا فتحديده ليس غير ممكن فحسب ، وإنما هو خروج على طبيعة الأشياء التي قام المجاز من أجلها . .

كل صيغة من الصيغ التي صدرت فطرةً
تستعمل في مكان نصف كلمات اللغة التي صدرت فطرةً

إنّ الحركة من أيِّ متحرك تنجزر لتمتد ، وتمتد لتنجزر . وهذا يعني أنه يستحيل قيام جزرٍ بلا مدّ ، أو مدٍّ بلا جزر . ولما كانت جميع الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً إما أن تنجزر لتمتد ـ وهذه الصيغ هي نصف صيغ اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ـ وإما أن تمتد لتنجزر ـ وهذه الصيغ التي تمثل النصف الآخر . ولو نظرت إلى السرّ من (س ر) لوجدت (س ر) تمثل جميع الصيغ التي **تنجزر لتمتد بذاتها** ، كما تمثل بـ (رَسَّ) القائمة في ذاتها جميع الصيغ الأخرى التي تمتد لتنجزر . ومعنى ذلك أنّ أية حركة من أي متحرك بجزرها ومدها وبمدها وجزرها قائمة في كل صيغة صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ؛ حيث أنّ نصفها قائم في أحد الزوجين الذي هو (س ر) ، ونصفها الآخر قائم في زوجها القائم في ذاتها (ر س) . أي أن كل صيغة صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً تضم الوجود في ظاهره ، وفي باطنها الوجود في باطنه .

تتامية بور
تمثل جميع ما في قلب الذرات من أزواج

إذا نظرت إلى تتامية (بور) ، سواء نظرت إليها من ناحية أنها قائمة من الصورتين الموجية

والجسيمية ، أو نظرت إليها على أنها قائمة من أمواج متزاوجة ؛ فهي تمثل بأحد الزوجين جميع الأزواج في كل صورة موجية أو جسيمية ، أو في كل موجة ، كما تمثل بالزوج الآخر النقيض الذي يتممه ويتم به ، ألا وهو الزوج الآخر .

وعلى هذا فإنّ (بور) قد كشف لنا عن سمة وحال ما في الذرة من أزواج بكشفه لهذه التتامية التي تحدَّث عنها على غرار أنَّ (س ر) تمثل نصف جميع الأزواج من كل زوجين في كل شيء ، كما يمثل زوجها الآخر (ر س) القائم في ذاتها النصف الآخر .

وعلى هذا فإن الشيء في ذاته كما يتضمن جميع الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً فهو على هذا يتضمن جميع ما في قلب الذرات من أزواج ؛ حتى الكواركات وما هو دونها .

وكما أننا في تتامية (بور) قد وقفنا على السرعة التي لا تتناهى والمتمثلة في الانتقال من نهاية إحدى الصورتين إلى بداية الصورة الأخرى فإننا قد اكتشفنا في الشيء في ذاته هذه السرعة التي لا تتناهى نفسها في الانتقال من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر .

مبدأ الشكلين الأقوى والأضعف واستخراج حلول كاذبة في الفيزياء والرياضيات ناشيء عن تلاعب ماكر

يقول (نورثروب) في مقدمته على كتاب (هايزنبرغ) :

« بقي أن نلفت الانتباه إلى ما يقوله (هايزنبرغ) عن مبدأ (بور) في التتامية . إنَّ هذا المبدأ يقوم بدور عظيم في تفسير نظرية الكم وفق مدرسة (كوبنهاغن) التي ينتمي إليها (بور) و (هايزنبرغ) . وإنّ بعض دارسي ميكانيك الكم يميلون ، كما يفعل (مارجينو = Margenau) في كتابه « طبيعة الحقيقة الفيزيائية = The Nature Of Physical Reality » - المنشور لدى (باك غروهل) عام ١٩٥٠ - إلى الاستنتاج بأنّ ميكانيك الكم لا يتطلب سوى تعريف الحالة الواردة فيه ، وأنّ معادلة (شرودنغر) الزمنية وسواها مما يرد فيه من فرضيات رياضية كافية كما ذكرنا أعلاه لضمان أن يخرج مكانيك (نيوتن) و (آينشتاين) عن نطاق مكانيك الكم كحال من أحواله الحدِّية الخالصة ، وبموجب هذه المقولة الأخيرة يبرز مبدأ التتامية من الفشل في الاحتفاظ بالشكلين الأقوى والأضعف بأجزاء ميكانيك الكم التي تستدعي الشكل الأضعف . وعندما يحدث ذلك يجب إدخال مبدأ التتامية لاجتناب التناقض . لكن إذا تحاشى المرء هذه العملية فإن مبدأ التتامية إنْ لم يصبح غير ضروري ؛ يأخذ على الأقل شكلاً يتيح للمرء أن يتجنب الخطر الذي أشار إليه (مارجينو) ووافق عليه (بور) والذي يتمثل باستخراج حلول كاذبة للمسائل الفيزيائية والفلسفية من تلاعب ماكر بقانون التناقض ومحسوب زوراً على ذمة التتامية .

إنّ استخدام هذا المبدأ يجمع المزايا الكامنة في لغة الصورة الجسيمية الشائعة الاستعمال في الفيزياء الذرية مع المزايا الكامنة في لغة الصورة الموجية المستعملة في ميكانيا الكم . ولكن بعد التعبير عن النتيجة بالدقة المسلّماتية المصوغة رياضياً يصبح أي استعمال لمبدأ التتامية مجرد ترف سطحي يلجأ إليه المرء عندما يضع جانباً افتراضات ميكانيكا الكم الجوهرية ذات الصحة الرياضية ويستسلم للغة الحسّ الشائع التي تستخدم صور الأمواج والجسيمات »[1] ا هـ .

إنّ السبب في اضطراب هذه الفقرة يرجع إلى فقد المثال الذي يجلّي مواضع تصوّر الشيء على غير ما هو عليه في واقعه . فتتامية (بور) كغيرها من الأزواج التي يقوم عليها هذا الوجود ، فكيف نسلّم أنَّ « عالمنا عالم أزواج » ثم نصرف النظر عن كون كل من الزوجين في كل شيء نقيضاً للآخر في الوجهة . ولو انطلقنا من هذا المبدأ لما كان هناك من سبب للهروب من التناقض في تتامية (بور) . . إنّ الهروب من التناقض هو الأخطبوط الذي تعاني منه الفيزياء من غير ما وجه واضح .

السبب الأضعف هو السبب الأقوى

ولو نظرت إلى مثال الزوجين الجدّ من (جَ دًّ) في صورة الشيء إذا جدْدَته ، أي قطعته فاستبان منفصلاً واضحاً ، المناقض لزوجه الدّجّ من(دَ جًّ) الشيء إذا أظلم فلم يستبن ؛ كالليل إذا دجَّ مظلما لم يتبين فيه الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ؛ وجدت أنَّ كلاً من (ج د) في صورة « من سلك الجَدَد أمِن العثار » نقيض مَنْ (د ج) ليله فأظلم عليه فلم يتبين سبيله الذي يمضي فيه . وعلى هذا فهما زوجان نقيضان مبنى ومعنى .

وإنّ السبب الأضعف الناشيء عن قيام نهاية كل من الزوجين (ج د) و (د ج) في بداية الآخر المؤذن بقيام كل منهما في الآخر هو السبب الأقوى الذي لا وجود في الوجود لسبب أقوى منه ، فـ « إنّ الله لا يلعب بالنرد » كما قال (آينشتاين) .

وأما رؤية نظرية الكم لهذا السبب الأقوى على أنه الأضعف فراجع إلى أنها لم تتبين قيام نهاية كل من الزوجين النقيضين في بداية الآخر من تتامية (بور) التي ليست الصورتان فيها إلاّ ذينك الزوجين النقيضين اللذين يقومان في كل شيء من أشياء هذا الوجود دون استثناء . وإنّ عدم الوضوح المتمثل في قيام النهاية في البداية في كل منهما هو الذي نظر إليه أصحاب نظرية الكم على أنه **السبب الأضعف** ، مع أنه **السبب الأقوى** .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، في المقدمة التي وضعها (نورثروب = *F. S. C. Northrop*) ، ص ٣٨ .

تجنُّب خطر قيام كل من النقيضين في الآخر
في شيء واحد من زمان ومكان واحد

إنَّ النظر إلى السبب الأقوى المتمثل في قيام نهاية كل من الصورتين في بداية الأخرى من تتامية (بور) مثلاً على أنه السبب الأضعف ليس إلاّ من أجل تحاشي الوقوع في خطر اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ؛ ذلك الخطر الذي نظر إليه الفيزيائيون ـ بل وأكثر علماء هذا العالم ـ على أنه مستحيل ، وهو المنهج الحق الذي عليه وبه يقوم الوجود في كل شيء ؛ حيث أنه من المستحيل أن يكون هناك شيء ـ أي شيء ـ لا يقوم زوجه المناقض له في ذاته . . وهذا من أعجب العجب . ولكن ألا يوجد إلى يوم الناس هذا من لا يصدق أنّ الأرض تدور حول الشمس ؟!

سبب قيام الحلول الكاذبة
للمسائل الفيزيائية والفلسفية بل والرياضية أيضاً

إنك حين تتعامل مع أية علاقة فيزيائية أو فلسفية أو رياضية أو أية علاقة من العلاقات ، فإذا كنت تتعامل مع أحد الزوجين مثلاً كالزوج (ج د) ثم تنظر ـ كما هي الحال عند أصحاب نظرية الكم مثلاً ـ إلى أن زوجه المناقض له والقائم في ذاته (د ج) ليس إلاّ مجرد تابع احتمال ، أو مجرد نزوع إلى الوجود ؛ فإنك تواجه بعد ذلك حلولاً كاذبةً للمسائل الفيزيائية والرياضية والفلسفية ناظراً إلى هذه الحلول الكاذبة على أنها ناشئة عن تلاعب ماكر بقانون التناقض ومحسوبة زوراً على ذمة مبدأ التتامية دون أن تعلم أنّ هذه الحلول الكاذبة ليست ناشئة عن تلاعب ماكر . . . إلخ ، وإنما هي ناشئة عن النظر في هذه التتامية إلى أنّ الزوج المستتر في ذات زوجه على أنه ليس الزوج الزوج الآخر الذي يُوجد زوجه ويوجَد به ، ويحركه ويتحرك به ، وإنّ كلّا منهما بالنسبة للآخر هو كل شيء بتقدير العزيز العليم سبحانه وليس مجرد تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود ، كما ترى نظرية الكم ؛ لا لشيء ، وإنما لمجرد تحاشي عدم الوقوع في ورطة اجتماع الزوجين النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، وليس من حل لهذه المشكلة في مساوقة بناء الوجود لمبادىء الفكر عند (أرسطو) ، أي أنّ علينا أن نعدّل الوجود ليكون على مثل ما تصوّر (أرسطو) وليس العكس ، وذلك بأن نجعل اللابس على قدّ الثوب وليس الثوب على قدّ اللابس . . وكل ذلك بعد أن ثبت أنّ هذه القوانين قد أقيمت بمعزل عن الواقع الشاخص القائم الماثل في كل لبنة من لبنات هذا الوجود ، تلك اللبنات القائمة على التناقض وعلى قيام كل من الزوجين النقيضين في الآخر من كل شيء وفي زمان ومكان واحد .

إنّ موافقة (بور) لـ (مارجينو) على أنّ الحلول الكاذبة إنما تعود إلى تلاعب ماكر وليس إلى عدم رؤيتنا للتتامية كما هي عليه في واقعها تدلّ على أنّ (بور) الذي تعدّ نظريته هذه أبعد مدى وأعمق غوراً من نظرية النسبية (لآينشتاين) قد بدأ ينظر إليها على غير ما هي عليه في ذاتها ليتحاشى الوقوع في معارضة (أرسطو) .

هايزنبرغ وتعميم تتامية بور
إلى أبعد من الفيزياء

يقول (نورثروب) :

« إنّ عرض مختلف تفاسير مبدأ التتامية يقتضيه تمكين القارىء من إصدار حكم العارف على ما يقوله (هايزنبرغ) في هذا الكتاب عن مفهومي الهَيُولَتين ، المادية والعقلية ، في الحس الشائع ولدى (ديكارت) . ذلك أنّ النتيجة التي يستخلصها (هايزنبرغ) بخصوص (ديكارت) تبرز من تعميمه مبدأ التتامية إلى أبعد من الفيزياء ليصل أولاً إلى العلاقة بين مفاهيم الحس الشائع البيولوجية وبين المفاهيم الرياضية الفيزيائية . وثانياً إلى مسألة الجسم والعقل . ونتيجة هذا التعميم هي أن نظرية (ديكارت) في الهيولى العقلية تبرز في هذا الكتاب كما يبرز مفهوم الهيولى عموماً بشكل أحسن بكثير مما ورد في أي كتاب آخر يتناول مسألة الفيزياء المعاصرة على حدّ علم (كانت) هذه السطور »[1] ا هـ .

إنَّ الذي يحول دون تعميم تتامية (بور) ، لا لأنها لا تصلح للتعميم على كل شيء . . أجل إنها تصلح للتعميم على كل شيء بشرط واحد : هو أنْ نتعامل معها كما هي عليه في واقعها ، أي أن نتعامل معها على أنَّ أحد زوجيها ، أو قل إحدى صورتيها هي الأخرى ذاتها التي تتممها وتتم بها ، بحيث لا تختلف عنها إلاّ في الاتجاه ؛ فالدَّبُّ من (دَ بَّ) الذي يتجه إلى التقاصر في صورة الشيخ الذي يدب في مشيته وقد تقاصرت خطاه ، نقيض البدِّ من (بَ دَّ) في صورة من بَدَّ فلاناً إذا كفَّه وأبعده . وعلى هذا فالتقاصر في الدَّب نقيض التباعد في البدِّ .

إنّ صورتي تتامية (بور) في تماثلهما في كل شيء وتناقضهما في الوجهة إنما هما على غرار الزوجين (د ب) و (ب د) اللذين حروفهما واحدة ولا يختلف أي منهما عن الآخر إلاّ في الاتجاه ؛ حيث أنَّ تعاقب الحروف في أحدهما نقيض تعاقبها في الآخر . وإذا نظرت إلى الزوجين في كل شيء وجدت أنّ وجود أي منهما رهن بوجود الآخر .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، في المقدمة التي وضعها (نورثروب = *F. S. C. Northrop*) ، ص ٣٩ .

علة انتقال الحركة
من كل من الصورتين إلى الأخرى

لم تكن الحركة لتنتقل من أيٍّ من الصورتين في تتامية (بور) من نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى لو لم تقم كل من النهاية والبداية في الأخرى من جهة ، ولو لم تكن كل منهما مماثلة للأخرى من جهة أخرى . ولولا هذا التماثل لاحتاجت الحركة إلى سبب جديد ، ولو احتاجت إلى سبب جديد لما جاز أن نصف الصورتين بأنهما متتامتان ؛ لأن الشيء الذي يتمِّم الشيء فطرة وسليقة وطبعاً لابد أن يكون مماثلاً له في كل شيء ومناقضاً له في الوجهة كما هي الحال بين الزوجين النقيضين اللذين يقوم كل منهما في الآخر ليتممه ويتمّ به .

التعميم على الحس الشائع

لو لم يكن هناك تناقض بين الصورتين في تتامية (بور) لما أمكن أن نتصور أنَّ بينهما تبادلاً في الحس ظهر في صورة تعلق كل منهما في الأخرى ، فكل من الصورتين لباس للأخرى في كل شيء . ولولا صدور الشيء - أي شيء - من زوجين نقيضين لما ائتلفا ائتلافاً يستحيل تصور ائتلافٍ أوثق منه ، لأنه ائتلاف بلغ المثل الأعلى في الائتلاف . مع ملاحظة أنّ إحساسنا وإن اختلف عن إحساس النبات والحيوان بما لا يقاس بحكم الوعي ، فإنّ الإحساس الأساس هو إحساس كل من الزوجين بالآخر في كل شيء بحكم مناقضته له ، فالإلكترون متوازن مثلاً بالإلكترون . وهذا التوازن قائم على إحساس كل منهما بالآخر ؛ لأن التناقض هو طريق الإحساس .

تتامية بور والمفاهيم الرياضية

نعرض دائما إلى أنه لا وجود لأي شيء إلاّ إذا كان مؤلفا من زوجين كل منهما يقوم في الآخر على مثل قيام كل من (دَ نً) و (نَ دً) في الأخرى ، فلا وجود لأي منهما إلاّ بوجود الأخرى ضرورة . ولهذا كانت الأعداد المجردة المطلقة مجرد افتراض ، وإذا قلنا إنها مجرد افتراض فإننا نكرر ما سبق أن عرضنا له غير مرة من أنَّ هذا الافتراض أخذ بيد الحضارة حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن وإلى ما ستكون عليه غداً .

ولما دخلت الأعداد والرموز المعادلات توازن طرف بنقيضه على مثل ما تقدم التعرض له ، وإننا إذ نضع المعادلة [٨ = ٨] فإن مثل هذه المعادلة إذا اجتمع طرفاها في طرف واحد فلا بد لهما من أن يتناقضا ؛ لأنه يستحيل قيام المتماثل في المتماثل . وإذ أصبحت هذه المعادلة بالنقل [٨ − ٨ = ٠] فهذا يعني أنّ الزائد قائم في الناقص . وبالعكس فإنه لابدّ لمثل هذه المعادلة

لتصبح على غرار (د ن) التي يقوم زوجها (ن د) في داخلها في صورة مقلوب لها أن تكون هكذا (∓ ٨) أو (± ٨) ، وهذا يعني أنّ كلا من الثمانتين قائمة في الأخرى .

وإذا كانت الرياضيات قد توازنت بقياميها في معادلات فإن المشكلة قد عرضت ثانية .

كيف عرضت المشكلة ثانية بعد حل المعادلات ؟

إنه حين تنتهي المعادلة في الحل الأخير إلى الجواب فإن قيمة هذا الجواب ينظر إليها على أنها مطلقة مع أنها مقيدة . ولما كنا في وجود لا وجود فيه إلّا للمقيد ؛ أي لا وجود فيه إلّا للزوجين اللذين يقوم كل منهما في الآخر ، فإن النظر إلى نتيجة الحل على أنها مطلقة وليست مقيدة هو السبب من وراء مواجهتنا لحلّين أحدهما وصفناه حقيقي والآخر وهمي .

ولو نظرنا إلى نتيجة الحل كما ننظر إلى صيغة (د ن) التي لا يمكن أن ننظر إليها على أنها مستقلة بذاتها ببدء ونهاية تستقل بهما عن زوجها القائم في ذاتها ضرورة ؛ لم نواجه حلين أحدهما حقيقي والآخر وهمي .

ولو نظرنا إلى الحلينْ على أنهما صدرا ضرورة وأنّ كلًا منهما يتمم الآخر ويتم به كما ننظر إلى كل من الزوجين (د ن) و (ن د) على أنَّ كلًا منهما يتمم الآخر ويتم به لما نسبنا هذه النتيجة إلى أنها تلاعب ماكر كما يذهب الرياضيون .

وعلى هذا فإنّ مواجهة حلين يرجع إلى عدم النظر إلى نتيجة حل المعادلات الفيزيائية والرياضية على أنها ليست مطلقة ، وإنما هي مقيدة يقوم نقيضها في ذاتها بحكم أنها في جميع مراحل الانتقال من حل إلى آخر إنما تقوم على توازن الطرفين ؛ أي على توازن النقيض بنقيضه في كل خطوة من خطوات الحل ، فلذلك لابد بعد الوصول إلى الحل الأخير القائم على توازن النقيض بنقيضه القائم في ذاته ، وإن عدم النظر إليه على أنه كذلك يجعلنا ننظر إلى التناقض القائم في المعادلات الفيزيائية والرياضية ، بل وإلى كل المعادلات الأخرى ، على أنه ناتج عن تلاعب ماكرٍ ، مع أنه ليس هناك من تلاعب ماكر . بل إن هذا التلاعب الماكر هو عين المنهج الواضح البينّ والمتلائم تلائما وثيقا تتساوق فيها اللغة والفيزياء والرياضيات في جميع المعادلات الأخرى مع بناء الوجود . فكلها قائمة على أساس واحد هو التزاوج المتناقض في كل تعادل . وهذا عين ما أعلنته الفيزياء الحديثة في قولها : « عالمنا عالم أزواج » .

وانظر كيف أن الانحراف في خطوة البدء عن جعل التزاوج المتناقض أساسا ليس لبناء الوجود ، وإنما لكل علم ولكل فلسفة ـ جعلنا نواجه حلين في الرياضيات التي توصَف بأنها أكثر العلوم دقة ، غير أنه يجب أن لا نغفل أن الإطلاق في الرياضيات لابد منه ، فلولاه لما أمكن

وصول الحضارة إلى ما وصلت إليه .

وإذا كان لا سبيل إلى أن نتعامل مع الأرقام والرموز في أية عملية رياضية على أنها مقيدة ، فإننا إذ غضضنا النظر عن هذا القيد ، فإنه لا يجوز أن نغض النظر عنه عند مواجهتنا لحلين ، فنلجأ إلى وصف أحدهما بأنه حقيقي والآخر وهمي ، وكأننا نقول عن (د ب) الظاهرة بأنها حقيقي وعن (ب د) القائمة في ذاتها بأنها وهمي .

ما الهيولى وهل لها من وجود تستقل به عن الأشياء ؟

« إنّ (وايتهيد = Whitehead) مثلاً يستنتج أن العلم والفلسفة الحديثيْن لا يجدان مكاناً لمفهوم الهيولى . ويوافق على هذا الرأي القائلون بوحدة الحقيقة مثل (لورد راسل = Lord Rassel) وفلاسفة الوضعية المنطقيون كالأستاذ (كارناب = Carnap) »[1] .

ماهي الهيولى ؟

تذكر كتب اللغة أن الهيولى أبسط حال تكون عليها المادة ، كما تذكر بأن صيغتها يونانية . ويذكر الفارابي أنها إذا وُجدت فإنما توجد في صورتين وأنّ من شأنها أنْ تدوم . ويعرفونها اليوم بأنها الشيء الدائم في الأشياء التي تتحول .

الهيولى من خلال التزاوج المتناقض
أو من خلال الشيء في ذاته

إذا نظرت إلى الهيولى من خلال الكرِّ من (كَ رَّ) الذي يتجه إلى الاندفاع في قوة في صورة مَنْ يكرّ إذا فرّ للجولان ثم عاد ، المناقض لزوجه الرّكّ من (رَكَّ) في صورة الركيك ، وهو الضعيف . واللفظان (ك ر) و (ر ك) على هذا زوجان نقيضان مبنى ومعنى ، وكل منهما يقوم في الآخر ، وإنّ قيام النقيض في نقيضه بحيث يتعرف كل منهما في الآخر ويُعرِّفه دليل على أنّ الله عزّ وجلّ خلق الأشياء مؤهلة لأن تُعلَم علماً قائماً على المشاهدة . وعلى هذا فهل يمكن أن نعرف شيئاً عن الهيولى من خلال التزاوج المتناقض الذي اتخذنا الزوجين النقيضين (ك ر) و (ر ك) هنا مثالاً له على اعتبار أنه يستحيل تصور أي شيء مفطور مخلوق إلّا إذا تصورناه قائماً من زوجين نقيضين ؟

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، في المقدمة التي وضعها (نورثروب = *F. S. C. Northrop*) ، ص ٣٩ .

صورة وجود كل من (ك ر) و (ر ك)

ولابد أولاً من أن نبدأ بالوقوف على صورة وجود كلٍّ من الزوجين النقيضين كما هي عليه في واقعها من خلال وقوفنا على صورة وجود كل من (رك) و (ك ر) . إنّ الموجود من هذين الزوجين (ك ر) و (ر ك) هو نهاية كل منهما قائمة في بداية الأخرى . أي أنّ الراء قائمة في الراء القائمة في ذاتها ، بحكم قيام راء نهاية (ك ر) في راء بداية (ر ك) ، وأنّ الكاف قائمة في الكاف القائمة في ذاتها بحكم قيام كاف نهاية (رك) في كاف بداية (ك ر) .

ونعود إلى التذكير بأن معايشتنا لكل من (ك ر) و (ر ك) مستقلة بذاتها عن زوجها ، قد حال بيننا وبين التعامل مع كل منهما قائمة في الأخرى . وعلى هذا فإننا نكون قد وقعنا على وجود الشيء في أبسط حال يكون عليها بوقوعنا على هذه الراء الواحدة التي هي نهاية من وجه وبداية من وجه آخر ، وعلى هذه الكاف التي هي نهاية من وجه وبداية من وجه آخر . ولّما كنا نعلم حق اليقين أنّ الانتقال من هذه الراء في آخر (ك ر) إلى هذه الراء ذاتها من أول (ر ك) إنما هو انتقال فوق الزمان والمكان وفوق العلة والمعلول ؛ لأننا نكون في الراء من (ك ر) في الوقت نفسه الذي نكون فيه وفي الراء نفسها من بداية (ر ك) . وعلى هذا فإننا ـ كما نكرر دائما ـ لم نحتج في الانتقال إلى مضي أي زمن مهما كان قليلاً . وكذلك فإننا قد انتقلنا من النهاية إلى البداية دون أن نحتاج إلى قطع أية مسافة مهما كانت قليلة ؛ أي أننا انتقلنا انتقالاً فوق الزمان والمكان . وإذا نظرت إلى أي من الراءين وجدت قيام أي منهما سبباً لقيام الأخرى ضرورةً ، فإذا وجدت راء النهاية وجدت راء البداية ضرورةً ، والعكس بالعكس ؛ لأنها راء واحدة فهي نهاية وبداية في وقت واحد .

ليس من سبيل لإدراك الشيء
إلّا من خلال الزمان والمكان والعلة فكيف ذلك ؟

وإذا كنا لا نستطيع إدراك أي شيء إلّا من خلال الزمان والمكان والعلة ، فكيف يمكن أن ندعي أننا أدركنا هذه الراء على أنها نهاية وبداية معاً ، وأننا انتقلنا من الراء في آخر (ك ر) إلى هذه الراء نفسها من بداية (ر ك) انتقالاً فوق الزمان والمكان والعلة والمعلول ؟

العلم بالشيء حق اليقين
لا يلزم منه أن ندركه بالحس والعقل

إنّ العلم بالشيء حق اليقين لا يلزم منه أن ندركه بالحس والعقل ، والدليل على ذلك أننا

موقنون حق الإيقان وعالمون حق اليقين أنّ كلاً من (ر ك) و (ك ر) مقلوب للأخرى قائم في ذاتها ، وأن نهاية كل منهما هي بداية الأخرى ، غير أننا لا نستطيع أن ندرك بالحس أو بالعقل حال هذا الانتقال وهو ينتقل من ذاته إلى ما هو قائم في ذاته انتقالاً فوق الزمان والمكان ، ولا كيف يمكن أن يكون الشيء علة من وجه ومعلولاً من وجه آخر ، ولا كيف يمكن أن يكون المكان لـ (ر ك) وحدها كما تعارفنا على ذلك منذ كنا وإلى يوم الناس هذا . وكيف يمكن أن يكون لـ (ك ر) وحدها كما تعارفنا على ذلك أيضا مع أنه مكان لكل منهما على السواء وفي وقت واحد .

وكيف نعجز عن رصد الانتقال من النهاية إلى البداية عجزاً لا يمكن التغلب عليه بأية وسيلة تقنية اليوم وغداً وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها مع أنه انتقال نعلمه يقيناً علماً لا يتطرق إليه الشك ، وكيف ، وكيف . . . إلخ . وفوق كل ذلك نعلم علم اليقين أنّ هذا الذي لا نستطيع إدراكه بالحس أو بالعقل هو الشيء نفسه الذي يخرج من رحمه كل شيء ، ويرتد إلى رحمه كل شيء بتقدير العزيز العليم سبحانه ؟

أليست بؤرة اليقين في هذا الوجود المفطور المخلوق هي التي تُعْلم علم اليقين غير أنها لا تُحَسّ ولا تعقل نظراً لأننا مضينا في عقل الأشياء على ما تبدو لنا وليس على مثل ما هي عليه في ذاتها .

والسؤال هو : لماذا نعلمها علم اليقين من جهة وهي لا تحس ولا تعقل من جهة أخرى ؟

والجواب : هو أنّ إحساساتنا محدودة ، فأكثر الأشياء التي تقوم من حولنا لا نُحسُّ لها ركزاً . وإنّ عقلنا أصبح أسير منطقٍ تعارف عليه الجميع مع أنه منطق غير صحيح ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنّ الله عز وجل قد أقام هذا البناء لنحس ونعقل على هدى من واقعه ، وليس على هدى منطق يخالفه في بنائه .

إنّ الله سبحانه وتعالى قد أقام كل شيء من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، فكيف نستطيع أن ندرك شيئا كل شيء فيه لباس لنظيره ونظيره لباس له ؟ وكيف يمكن أن ندرك قيام النقيض في نقيضه وقد أصبحت استحالة قيام النقيض في نقيضه في شيء واحد من زمان ومكان واحد استحالة يكاد يجمع عليها جميع الناس ؟ .

وعلى هذا أليست الهيولى في أبسط صورها هي ذلك الشيء في ذاته المتمثل في النهاية والبداية من كل زوجين من كل شيء ؟ وهل يمكن أن يكون هناك شيء أبسط من الشيء في ذاته ؟ .

ويمكن القول كتعقيب على ما قاله الفارابي في باب تعاقب الصور على الهيولى في « المدينة الفاضلة » : إنّ الهيولى إذا وُجدتْ وُجِدَتْ لها صورتان . وإذا كانت صورتاها توجدان بمجرد

وجودها فإنه يستحيل أن توجد الصورة (ك ر) ولا توجد الصورة (ر ك) بوجودها ضرورةً . أمّا إذا لم توجد فلا مجال للبحث في شيء ليس له وجود . وهذا يقضي بأنّ الهيولى في حال وجودها ليست إلاّ النقيض قائماً في نقيضه ، أي ليست إلاّ كلاً من صورتيها قائمة في الأخرى .

وأليس من الواضح أن تكون سرعة الانتقال من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الآخر سرعة لا تتناهى وتبدو وكأنها لا حراك بها من جهة أخرى ؟

وأليس من الواضح أن يكون الوجود كل الوجود إنما هو لهذا القائم بين النهاية والبداية دون أن نستطيع إلاّ الإيمان به والعلم به علماً لا يقبل الشك أبداً ؟

وأليس من الواضح أن نسمي هذا الشيء باسم الهيولى والذي لا نستطيع أن نتصور شيئاً أبسط منه ؟

لقد تقدم أنّ هذا الشيء في ذاته ليس إلاّ ذلك الجوهر الذي قال عنه (سبينوزا) ـ وقد تقدم قوله : « هو ما يكون في ذاته ، وما لا يفهم إلاّ من خلال ذاته ، ولا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر » .

ولو أنّ (سبينوزا) وقع في لغته على الشيء في ذاته قائماً في لغته على مثل ما هو قائم عليه في صيغ هذه اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، لوقف عند حدّ أنه لا يوجد في الشيء من كل شيء إلاّ جوهر واحد هو بمثابة العام الذي يشمل كل الجواهر ، كما يشمل الجزر والمدّ كل حركة من كل متحرك مفطور مخلوق .

أجل إنّ الشيء في ذاته المتمثل في أنّ الزوجين (ك ر) و (ر ك) كل منهما موجود في ذات الآخر ، وكل منهما لا يُفهَم إلاّ من خلال أنه يشمل في عمومه جميع الموجودات المفطورة . والذي ليست جميع الأشياء بالنسبة إليه إلاّ كالجزر والمدّ بالنسبة لكل حركة ولكل موجة . ويمكن القول أيضاً : إنّ ما سمي بالهيولى ليس إلاّ الشيء في ذاته ، ويمكن أن نلخص شيئاً يسيراً من وصفه بأن نقول : إنه النهاية قائمة في البداية من كل زوجين في كل شيء ، وإنّ سرعة الانتقال فيه من النهاية إلى البداية سرعة لا تتناهى من وجه ، وتبدو ساكنة لا حراك بها من وجه آخر .

ما السبب في أنّ الإنسان ينطلق من النظر والتأمل الفكري إلى الوقائع التجريبية وليس العكس ؟

يقول (آينشتاين) : « إنّ الفيزيائي لا يتوصل إلى نظريته إلاّ عن طريق التأمل الفكري . والاستنتاج في طريقته لا يذهب من الوقائع إلى النظرية ، بل من النظرية المفترضة إلى الوقائع والمعطيات التجريبية . وعلى هذا يجب أن تُقترح النظريات بالتأمل الفكري وأن تتم ملاحقتها

بالاستنتاج الذي يأخذ بعين الاعتبار شتى نتائجها ، بحيث يمكن وضعها على محك التجربة اللامباشر ، وبمختصر القول : يتضح إنّ النظرية الفيزيائية ، أيّاً كانت ، تضع من الفرضيات الفيزيائية والفلسفية عدداً أكبر مما تعطيه الوقائع أو تنطوي عليه . ولهذا السبب فإنّ كل النظريات عرضة إلى تعديل لاحق وإلى إعادة نظر يأخذان بعين الاعتبار كل اكتشاف جديد يتعارض معها ، على غرار ما حدث بعد تجربة (مايكسلون ـ مورلي) من فرضيات أساسية »[1] .

إننا نجسِّد أفكارنا في أصوات على مثال هذه الأفكار ، وعلى هذا فالضوابط التي تستنبط من الأصوات ـ الألفاظ ـ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً إنما هي ضوابط في الوقت نفسه للأفكار التي تُجَسَّد فيها . ولما كان بناء الحركة في الصوت يرشد إلى بنائها في الأشياء الأخرى ، فإنّ التساوق بين بناء اللغة وبناء الوجود قائم على هذا ، وعلى مثل ما سبق التعرض له ؛ غير أنّ الشيء في ذاته الذي يقوم على النظرية والوقائع التي تنشأ عنها في وقت واحد ، إنما هو ما يمكن وصفه بأنه الصورة الأساس لما عليه لبنات هذا الوجود في واقعها .

ينظر الإنسان إلى الوجود من خلال بناء ذاته

ولهذا فإنّ الإنسان إذ يفكر في الأشياء فإنما يفكر فيها من خلال ما بين بناء فكره الذي يجسّده في أصوات ـ ألفاظ ـ وبين بناء الأشياء من تساوق . ولهذا فإنّ نظره إلى الأشياء نظرٌ ينطلق من خلال بناء فكره إلى بناء الأشياء .

فلو نظرتَ إلى صيغة الفدِّ من (فَ دَّ) لوجدتها تتجه إلى التمادي في صورة الشخص الذي فَدَّ هارباً إذا عدا مسرعاً ، وصورة الفدفد ؛ أي الأرض الواسعة لا شيء فيها . . وقرنتَ هذه الصورة بصيغة الدَّفِّ من (دَ فَّ) في توسع في صورة العُقاب إذا دفَّتْ ؛ أي دَنَتْ من الأرض في طيرانها ، وصورة الناس إذا تدافُّوا ؛ أي إذا ازدحموا ـ لتبين لك أنّ التمادي في (ف د) نقيض الانجزار في (د ف) .

وإنّ الإنسان في تجسيده لفكرة كل من (ف د) و (د ف) في أصوات ـ ألفاظ ـ المصاحب لنظرته إلى ما تمادى فادّاً متوسعاً ، وما دَفَّ متقارباً ؛ يجد أنّ بين بناء فكره المتجسد في أصوات ، وبناء حركة مدلولها في الواقع الذي ترمز له وتدلّ عليه صلة تجعلنا نقف على ما بين بناء الفكر وبناء الواقع من تساوق . وعلى هذا فإنّ قول (آينشتاين) : « إنّ الإنسان لا يذهب من الوقائع

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، في المقدمة التي وضعها (نورثروب = F. S. C. Northrop) ، ص ٢١ ـ ٢٢ .

إلى النظرية ، بل من النظرية المفترضة إلى الوقائع والمعطيات التجريبية » والسبب في ذلك يرجع إلى ما ذكرنا . ولولا أن يكون الأمر على هذا لاستحال التعلم كما تقول اليونان على حدّما عرضنا له سابقاً .

وهذا قائم على أننا ونحن في الدال من نهاية (ف د) نعلم حق اليقين أننا قائمون في هذه الدال نفسها من بداية (د ف) القائمة في ذات (ف د) ، كما نعلم حق اليقين ونحن في الفاء من نهاية (د ف) أننا قائمون في هذه الفاء نفسها من بداية (ف د) ؛ أي أننا نعلم ونحن في كل من (ف د) و (د ف) أننا قائمون في زوجه القائم في ذاته . ولولا ذلك لاستحال التعلم ، أي لولا أن تكون هناك مساوقة بين المقدمة ونتيجتها التي تنشأ عنها لما استطعنا أن نقف على الصلة التي تجعلنا نمضي في سيرنا بحيث ننظر إلى النتائج ونحن في مقدماتها مدركين أنّ كل مقدمة تقوم نتيجتها في ذاتها على مثل قيام كل من (ف د) و (د ف) في الأخرى . فالتوسع والتباعد في (ف د) منتهٍ إلى التزاحم والتقارب في (د ف) ، والعكس بالعكس ؛ لأنّ كلاً منهما إذا نظرنا إليها على أنها مقدمة كانت الأخرى نتيجة لها ضرورةً .

هل تحتوي النظرية في ذاتها على مفتاح تجربتها ؟

إنّ المرء حين يكون في معنى السَّعَة من (ف د) فإنه في الواقع يحيا السعة في الصيغة ، كأن يكون في أرض واسعة متمادية قد تناءت أطرافها ، فهل يستطيع أن يميز هذه السعة إذا لم يكن قد سبق له أن انتقل من الضيق في (د ف) إلى السعة في (ف د) ؟ والجواب : إنه لا يستطيع ذلك . ولهذا السبب وجدنا الضيق المتمثل في الفاء المتضامّة المتضايقة قد تقدمت على الدال المؤذنة بالتمادي والتوسع . وهل يستطيع أن يميز الضيق وهو يحياه في (د ف) إذا لم يكن قد سبق له أن انتقل من السعة في (ف د) إلى الضيق في (د ف) ؟. والجواب : إنه لا يستطيع ذلك . ولهذا السبب وجدنا السعة المتمثلة بالدال من (د ف) قد تقدمت على الفاء المتضامّة المتضايقة في هذه الصيغة .

وهذا يشير إلى أنّ **الشيء في ذاته** إنما هو نظرية من جهة ، وتطبيق على هذه النظرية من جهة أخرى ؛ لأننا نعلم أنّ الشيء في ذاته إنما هو الشيء قائماً في نقيضه ، فهو مقدمة من جهة تتمثّل في أحد الزوجين ، ونتيجة تتمثل في الزوج الآخر ، ولهذا فإنّ **النظريَّ والعمليَّ** متصاحبان في الشيء في ذاته على غرار تصاحب الفعل وردّ الفعل ؛ لأنّ كلاً منهما بالنسبة إلى الآخر فعلٌ من جهة وردّ فعلٍ له من جهة أخرى . ويمكن القول إنه ذاتٌ وموضوع في آنٍ واحد ، فكل من (د ف) و (ف د) بالنسبة للأخرى ذات في ذاتها ، أما نقيضها القائم في ذاتها فموضوع لها .

خروج شعوب آسيا والشرق الأوسط وإفريقيا من عاداتها وتقاليدها وفلسفتها إلى فلسفة الفيزياء الحديثة

يقول (نورثروب) :

« كيف ستؤثّر ـ ويريد نظرية الكم في مناطق العالم الأخرى ـ هذه الطريقة الجديدة في التفكير التي أنشأها الغرب الحديث ؟

لقد عالج (هايزنبرغ) هذه المسألة بإيجاز في بدء حديثه وفي ختامه . ولكن هذا الإيجاز يجب أن لا يدعو القارىء إلى الاستهانة بأهمية هذا الموضوع ، فالطريقة الجديدة في التفكير ستؤدي كما يقول المؤلف ، وسواء شئنا أم أبينا ، إلى تغيير أو تدمير جزئيء في عاداتنا التقليدية وفي قيمنا الأخلاقية . فكثير من قادة الشعوب في العالم غير الغربي ، وكذلك غالبية مستشاريهم الغربيين يرون أنّ مسألة إدخال الآلات العلمية وطرق التفكير الحديثة إلى آسيا والشرق الأوسط وإفريقيا لا تعدو منح هذه المناطق استقلالها السياسي . ومن ثم تزويدها بالأموال والآليات اللازمة . لكن هذا الافتراض السهل يهمل عدة أمور :

أولها أنّ أجهزة العلم الحديث مستمدة من نظرياته ، وتتطلب لإتقان صنعها أو لحسن استعمالها فهماً جيداً لتلك النظريات .

وثانيها أنّ هذه النظريات تعتمد بدورها على عقائد فلسفية إذا فُهمت على حقيقتها تُولّد عقليةً شخصيةً وجماعيةً وسلوكاً تختلف كلها عما ألفته الأسرة والطائفة والقبيلة من عقليةٍ وقيمٍ سائدة لدى شعوب آسيا والشرق الأوسط وإفريقيا ، وقد تتعارض معها في بعض الأمور .

وبموجز القول : لا يستطيع الإنسان أن يستورد آلات الفيزياء الحديثة دون أن يستورد عاجلاً أو آجلاً عقليتها الفلسفية . وهذه العقلية باستحواذها على تفكير الشباب العلمي تتغلب على الولاء العائلي والقبلي القديم . وإذا لم ينتج عن هذا بالضرورة توتر عاطفي ويأس اجتماعي ، فمن المهمّ أن تنتبه الشبيبة لما يطرأ عليها . وهذا يعني أنّ عليها أن تنظر إلى تجربتها على أساس أنها اجتماع عقليتين فلسفيتين مختلفتين ؛ تلك التي تحمل ثقافتها التقليدية ، وتلك التي أنبتت الفيزياء الحديثة . ومن هنا تبرز لكل امرىء أهمية فهم فلسفة الفيزياء الجديدة . . لكن المرء قد سأل : أليست الفيزياء مستقلة تماماً عن الفلسفة ؟ ألم تعزّز الفيزياء الحديثة فعاليتها إلّا بهجر الفلسفة ؟ . . إنّ (هايزنبرغ) يجيب بكل وضوح عن كلا السؤالين بالنفي . . فلماذا ؟

لقد ترك (نيوتن) انطباعاً بأنّ فيزياءه خالية من الفرضيات التي لا تستلزمها المعطيات التجريبية . وهذا يتضح من ادعائه بأنه لم يصغ أية فرضية وإنما استنبط مفاهيمه الأساسية وقوانينه مما وجده في تجاربه . فإذا صحّ رأيه هذا في العلاقة بين الأرصاد الفيزيائية التجريبية وبين

نظريته ، فإنّ نظريته لن تحتاج أبداً إلى أي تعديل ، ولا يمكن أن تنطوي على أية نتائج لا تؤكدها التجربة ؛ أي أنّ اتفاق الوقائع معها يجعلها نهائية وخارج مجال الشك »[1] اهـ .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل فيما يلي :

إنّ كل إنسان يرحب بخروجه من انحراف عاداته وتقاليده وولائه العائلي والقبلي وفلسفته إلى عادات وتقاليد وفلسفة تساوق التعامل مع المنهج الذي يسير الوجود وفقاً له . وإنّ شعوب آسيا والشرق الأوسط وإفريقيا تفتح صدرها للمنهج الذي يجعلها ترى الأشياء على ما هي عليه في ضوابطها التي تجري عليها من أجل تسخيرها على هدى من هذه الرؤية التي لا يمكن تسخير الوجود تسخيراً مناسباً وإنسانياً إلّا على ضوئها .

وكتاب (هايزنبرغ) ، وكذلك مقدمة (نورثروب) تدعوا إلى أن نرى الأشياء على ما هي عليه في واقعها ، وهذه دعوة كريمة وإنسانية لا يشك أحد في صدقها وحرص هذه النظريات الحديثة ، كالنظرية النسبية ونظرية الكم وغيرهما من النظريات ، على رؤية الأشياء كما هي عليه في واقعها .

والسؤال الآن : هل نقبل هذه النظريات كما هي عليه في كشوف أصحابها ؟ أليس من حقنا أن نحاول التعرف عليها على ضوء بناء هذا الوجود ؟

فإذا كانت هذه النظريات مساوقةً للواقع كما هو عليه في ذاته ، فإنّ دعوة (هايزنبرغ) وكل العلماء الذين وقفوا حياتهم على الكشف عن الشيء كما هو عليه في واقعه دعوة ينبغي أن نقبل عليها إقبالاً جدياً ، وأن نعترف بتلك الأيادي البيضاء التي يُسديها لنا أمثال هؤلاء العلماء الأعلام بصرف النظر عن عروقهم ومواطنهم وعقائدهم ، فرتبة العلم كما يقولون أعلى الرتب .

الشيء في ذاته والنظريات الحديثة

لقد تقدم أنّ الإنسان ينتقل من النظرية إلى الوقائع التجريبية ، وليس العكس ؛ أي أنه لا ينتقل من الوقائع التجريبية إلى النظرية ، وقد تقدم أنّ الشيء في ذاته يتضمن الجانبين النظري والعملي . وعلى هذا فإنّ الشيء في ذاته إذا كان مشتملاً على النظر من جهة وعلى التطبيق العملي من جهة أخرى بحيث نجد في أحد زوجيه ما يمثل جانب النظر ، وفي الزوج الآخر ما يمثل جانب العمل ، فليس بمقتضى هذه النظرية من انقطاع بين **النظر والعمل** ؛ لأنّ نهاية النظر إنما

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، في المقدمة التي وضعها (نورثروب = *F. S. C. Northrop*) ، ص ١٩ ـ ٢١ .

هي بداية للعمل في الوقت نفسه ، وإلاّ فليس بنظر . ونهاية العمل إنما هي بداية لنظر آخر ، وإلاّ فليس بعمل .

وإذا نظرت إلى تتامية (بور) وجدت نهاية النظر بداية للعمل ، والعكس بالعكس ، بحكم أنّ هذه التتامية قائمة في صورتين ، نهاية كل منهما هي بداية الأخرى . وهنا نقف على ناحية هامة جداً تتمثل في أن يترافق النظري والعملي ، فلا ينقطع كل منهما في سيره عن الآخر ، فالذي يطبق عملاً على مثاله المخطط له يشعر بأنّ المخطط لم يوضع بمعزل عن التطبيق ، ولو تبين لنا خلاف ذلك . أمّا في حال انتقال الفكري والنظري من مرحلة من مراحل التطور إلى أخرى نشعر كأنّ العملي بدأ يصحح النظري . . وليس كذلك ، بل إنّ التصحيح تطوير للنظري وللعملي على حدّ سواء . إنّ) بور) لمّا وقع على تتاميته لم يقع على النظري دون العملي ، وإنما وقع على شيء من النظري مصحوباً بشيء من العملي .

تخلُّفُ جوانب من النظريات الحديثة عن مساوقة الشيء في ذاته من بناء الوجود

لقد مرَّ أنَّ الجوهر عند (سبينوزا) : « هو ما يكون في ذاته ، وما لا يفهم إلاّ من خلال ذاته ولا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر » . فلو وقفنا عند هذا الحد من تعريف (سبينوزا) للجوهر ونظرنا إلى الرَّبِّ من (رَ بَّ) الذي يتجه إلى معنى لزوم مكان بعينه ، في صورة الطيور المُربَّةِ بالوكور ؛ أي التي لزمت وكورها ، وصورة الشخص إذا أربَّ بالمكان ؛ إذا أقام . لوجدناه نقيضاً لزوجه البَرِّ من (بَ رَّ) في صورة من بَرَّ إذا خرج إلى ظاهر البلد ، وصورة من أبَرَّ وأبحر ؛ أي أنه مسفار قد ركب البرَّ والبحر . فمن أرَبَّ مقيماً نقيض من أبَرَّ خارجاً إلى ظاهر البلد . وعلى هذا فاللفظان (أ ر ب) و (أ ب ر) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً . فالباء في نهاية (ر ب) أخذت بيد الصيغة إلى الانجزار والراء في نهاية (ب ر) أخذت بيدها إلى التهادي[1] .

الشيء في ذاته هو الجوهر عند سبينوزا

والشيء في ذاته في مثالنا هذا المتمثل في قيام كل من (ر ب) و (ب ر) هو الجوهر الذي

---

(١) إننا عندما نقول إنّ (ر ب) تتجه إلى الانجزار و (ب ر) تتجه إلى التهادي ، فإننا نعلم أنّ صور الانجزار والتهادي في هذه الصيغة وفي كل صيغة أخرى صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، إنما هي صور لا تتناهى ، ونحن هنا نقتصر على صورة واحدة للانجزار ، وأخرى للتهادي من هذه الصور التي لا تتناهى ، ولو أردنا أن نتقصّى كل الصور ـ وهذا مستحيل ـ لما فرغنا من تقصي صور أيّ نقيضين لأيةّ صيغة من الصيغ ، فعذراً عن التكرار .

وصفه (سبينوزا) بأنه هو ما يكون في ذاته . فكل من (ر ب) و (ب ر) كائنة في ذات الأخرى ، وكل منهما لا تفهم إلاّ من خلال الأخرى ، وكل منهما لا تحتاج إلاّ إلى غير ما هو قائم في ذاتها ؛ أي لا تحتاج إلاّ إلى زوجها القائم في ذاتها ، ولا تحتاج إلى شيء آخر سواه . وهذا يوضح أنّ الشيء في ذاته أو الجوهر مكتفٍ بذاته بما هو قائم في ذاته عن أي شيء آخر ، ويتفَسَّر بما هو قائم في ذاته ويفسِّره . . .

الشيء في ذاته كما عرض له هايزنبرغ

يقول (هايزنبرغ) : « تمسك (كانْت) بفكرة الشيء بحد ذاته على اعتبار أنها تختلف عن المُدرَك ، وبهذه الصورة احتفظ بشيء من الصلة مع الواقعة » .

ويقول (هايزنبرغ) أيضاً : « فبالرغم من استخدام المفاهيم التقليدية في جميع تجاربنا يمكن أن تسلك الكائنات الذريّة سلوكاً غير تقليدي ، فالشيء بحد ذاته هو في نهاية الأمر ولدى الفيزيائي الذري الذي يستخدم هذا المفهوم بنية رياضية ، لكن هذه البنية ناتجة عن طريق غير مباشر من التجربة ، بعكس ما يراه (كانْت) »[1] .

ولا حاجة للتعقيب على ما قاله (هايزنبرغ) بأكثر من القول : إنّ افتقاده للمثال جعله ينظر إلى الشيء في ذاته ، أو في حدّذاته على أنه بنية رياضية ، فإذا كانت هذه البنية رمزاً لما هو قائم ماثل شاخص واقع فَلِمَ لا نبحث عن الشيء في ذاته في مرموزها الذي ترمز له وتدلّ عليه في الواقع ؟ وإذا كانت هذه البنية مجرد افتراض ، فكيف يتعامل معه الفيزيائي على أنه واقع قائم يمثل ما في ذات الشيء ؟.

وأمّا قول (كانْت) بأنّ الشيء بحد ذاته يختلف عن المُدرَك ؛ لأنّ المدرك هو ما ندركه بحسّنا أو بعقلنا ، والشيء في ذاته لا يدرَك بحسّنا ولا يمكن أن يُعقل ؛ لأنه فوق الزمان والمكان ، ولكننا نعلم أنه قائم يقينا ، وأنّ صفاته معروفة يقيناً أيضاً .

وإذا نظرنا إلى قول (وايتهيد) : « إنّ من الواضح أنّ المادة ما هي إلاّ تجريد مزدوج ؛ فلا يعتبر الموجود موجوداً إلاّ في إطار علاقاته مع الموجودات الأخرى »[2] .

فإننا نقف عند هذه الفقرة القصيرة من قول (وايتهيد) لنرى كيف وقف اصطلاحُ وَصْف الشيء بأنه فكر ومادة دون الاقتصار على وصفه بأنه شيء قابل لما يوصف به مقتصرين في وصفه بأعم كلمة هي كل شيء ؛ لنقف بعد ذلك عما تؤول إليه البحوث في هذا المجال . وليس

---

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ١١٣ و ١١٦ .

(٢) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » لـ (إ . م بوشنسكي) ، العدد ١٦٥ .

الإصرار على وصف الشيء بأنه كذا أو كذا قبل أن يتمكن العلم من معرفته إلّا من قبيل المهاترة . . إنّ وجه التعقيد في موضوع الشيء في ذاته أنه جهل وهو أوضح شيء على الإطلاق .

إنّ لفظ السبح من (س ب ح) مثلًا يتجه إلى التمادي في صورة السابح في الماء ، وإنّ مقلوبه وقفاه الحبس من (ح ب س) يتجه إلى الانجزار في صورة السجين الممنوع من التمادي ؛ فهل في ذات (س ب ح) إلّا (ح ب س) ، وهل في ذات (ح ب س) إلّا (س ب ح) ، وهل الشيء في ذاته إلّا الشيء في مقلوبه القائم في ذاته ؟

إنّ قول (وايتهيد) عن المادة بأنها تجريد مزدوج يصدق على المادة كما يصدق على الفكر ؛ أي أنه يصدق على الشيء الذي هو أعمّ منهما .

علاقة الزوج بزوجه القائم في ذاته هي في الوقت نفسه علاقته في كل الأزواج من كل الأشياء

وأمّا قول (وايتهيد) : « فلا يعتبر الموجود موجوداً إلّا في إطار علاقته مع الموجودات الأخرى » فكلامٌ صحيح لأننا لو نظرنا إلى الموجود في مثالنا (ر ب) و (ب ر) فإننا لا نستطيع أن نتعرف وجود أي منهما بمعزل عن الآخر الذي يُعَرِّفُه ويُعرَف به . أمّا أن نتعرف هذين الزوجين الخاصين بمعزل عن التجريد الذي يشملهما ويشمل كل زوجين من كل شيء بحكم أنّ التزاوج في أي شيء إنما هو فرع للتزاوج المتفرع من التجريد العام الذي يشمله ويشمل كل تزاوج في أي شيء من الأشياء بحكم أنّ وجود الشيء ـ أي شيء ـ قائم على التزاوج ضرورةً ، وأنّ وجود أي زوج رهن بوجود زوجه الذي يحركه ويتحرك به .

فالجزر والمدّ تجريد يشمل كل جزر ومدّ في أية حركة من أي متحرك وفي أي جزر ومدّ من أية موجة . وليست الحركة الخاصة أو الموجة الخاصة إلّا فرعاً قائماً على عموم التجريد .

عودة إلى السؤال : ما الدليل على أنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء كما يقولون ؟

لقد تقدم أننا نجسِّد أفكارنا في أصوات ـ ألفاظ ـ وأنّ جَسَد الشيء على مثاله . وعلى هذا فإنّ السبب في قيام الأصوات (الألفاظ) ـ التي هي مجرد هواء متفجر في تجويف من جهة ، وجسد للأفكار التي نجسدها فيها من جهة أخرى ـ هو السبب نفسه في قيام الأفكار .

وإذا نظرت إلى الحروف التي تتألف منها الأصوات وجدتَ قيام هذه الحروف رهناً بمصاحبة الأصوات لها ، إذ يستحيل النطق بأي حرف دون أن يكون مُصاحَباً بصوت أو قل بحركة ؛ لأنّ

الصوت ليس إلّا حركة مسموعة بالنسبة لنا . وعلى هذا فإنّ الصوت الذي ليس إلّا حركة مسموعة إنما هو جَسَدٌ للأفكار التي تُجسَّد فيه . ولما كان الصوت بل وكل حركة لا وجود لها إلّا في حال الحركة أي إلّا في حال انجزارها متهادِيةً . . وعلى هذا فالأصوات (أو ما يسمى بالحروف الصائتة) هي أسلوب وجود هذه الحروف على غرار القول إنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء . ولما كانت الأصوات أفكاراً من جهة ومادة من جهة أخرى[1] فإنّ الحركة هي أسلوب وجودهما ذلك الوجود المفطور المخلوق .

قيام كل من الأحرف الصامتة والصائتة في ذات الأخرى

إنّ كلاًّ من الأحرف الصامتة والصائتة قائمٌ في ذات الأخرى على نحو قيام كل من الزوجين النقيضين من كل شيء في ذات الآخر . وعلى هذا فنحن نتعامل مع ضابط واحد يحكم طبيعة سير الحركة في هذا الوجود . وإذا نظرت إلى كل من الصامتة والصائتة وجدتها نقيض الأخرى ، ولو لم تكن نقيضاً لها لاستحال أن تقوم كل منها في ذات الأخرى . وإذا كنا نحصر الأحرف الصائتة في عدد قليل فإنّ عددها في الواقع مماثل لعدد الحروف الصامتة ؛ لأنّ لكل حرف صامت حرفاً صائتاً على مثاله . فصوت أي حرف يختلف في جزره ومدّه وجرسه عن صوت أي حرف آخر . وليس نظرنا في هذه اللغة إلى الحروف الصائتة في صورة الألف الساكنة المفتوح ما قبلها ، والياء الساكنة المكسور ما قبلها ، والواو الساكنة المضموم ما قبلها ؛ إلّا من قبيل التجوز لأنّ هذه الأحرف الصائتة بحكم أنها على مثال الصامتة فهي بعددها .

استيراد الوسيلة الذي يصاحبه عاجلاً أو آجلاً استيراد فلسفة صانعيها

يقول أبو العلاء المعري في هذا المجال :

قلّدتني الفتيا فقلّدني غداً تاجاً بإعفائي من التقليد

إنّ أية نظرية بحكم أنّها عرضة للتجاوز أو التعديل ، فإنّ استيراد أيّة وسيلة من أيّ مصدر وإنْ كان يعني ـ كما يقول (نورثروب) وكما هو اتجاه (هايزنبرغ) ، أو قل كما هو المتوقع من مثل هذا الاستيراد ـ أن يصاحبه استيراد تقاليد وعادات وعقلية وفلسفة أصحاب هذه الوسيلة

---

(١) نستعمل هذا الاصطلاح لا للتفريق بين المادة والفكر لأننا ننظر إليهما من خلال الشيء الذي يشملهما ، وإنما لمجرّد الإيضاح .

المستوردة إنْ عاجلاً أو آجلاً . فهل من المحتّم على المستورِد إلاّ أن يتعامل مع المستورَد ومع فلسفة أصحابه ؟ إنَّ نظرية النسبية وكذلك نظرية الكم ، اللتين نحن بصدد التعقيب على شيء منهما ، إنّما تقومان على ضوابط ؛ فمن ضوابط نظرية النسبية مثلاً قيامها على السرعة الحديَّة التي هي سرعة النور ، والتي يستحيل تجاوزها . وقد تبيّنَ أنَّ سرعة الانتقال من نهاية كل من الزوجين في كل شيء إلى بداية الآخر إنَّما هي سرعة لا تتناهى ، ومن ضوابط النسبية أنَّ الزمان والمكان يختلفان بالنسبة لصاحب المركبة ، والمراقب من الخارج . وقد تبين أنّ الشيء في ذاته يقوم فوق الزمان والمكان ، وبحكم أنَّه يقوم فوقهما فإنَّ إعرابه عمَّا هو عليه في ذاته إعراب أغنى عن الراصد والمرصود ؛ سواء أكان ذلك بالنسبة لنظرية النسبية أم بالنسبة لنظرية الكم .

ومن ضوابط النسبية أنَّ وجود سرعة حديَّة عليا طبيعية يحول دون إمكان تسريع المادة قدر ما نريد ، وعلى هذا فإنَّ الطاقة التي نصرفها لتسريع المادة لابدّ أنْ تتحول بالتدريج إلى مادة إضافية مما يضطرنا إلى قبول إمكانية تحويل المادة إلى طاقة ، والطاقة إلى مادة . فالمادة والطاقة وجهان مختلفان لعملة واحدة تربط بينهما علاقة (آينشتاين) :

الطاقة = الكتلة x مربع سرعة النور في الخلاء .

إنَّ الضابط وإنْ كان يخضع للسرعة الحدية فإنَّه عندما تكون سرعة الشيء في ذاته سرعة لا تتناهى فإنَّ الأمر يصبح مختلفاً ، فالسرعة التي لا تتناهى يمكن التعامل معها على أنها لا تتناهى من جهة ، وأنها ساكنة من جهة أخرى . . هذا بالنسبة لنظرية النسبية .

وأمَّا بالنسبة لنظرية الكم القائمة على أشياء منها :

علاقة الارتياب : وهذه العلاقة نشأت من النظر إلى الزوج الآخر القائم في زوجه على أنَّه تابع احتمال ، أو على أنَّه نزوع إلى الوجود ، ففي الزوجين الربُّ من (رَ بَّ) الذي يتجه إلى معنى الإقامة ، والبَرِّ من (بَ رَّ) المناقض له الذي يتجه إلى معنى التمادي إلى الخارج ، فإنَّ كلاً منهما نقيض للآخر ؛ غير أنَّ نظرية الكم تقف عند أحد الزوجين وتنظر إلى الزوج الآخر على أنه تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود ، مع أنَّ كلاًّ منهما على مثال الآخر ووجود كل منهما ، رهن بوجود الآخر ، ولا يمكن أن يكون أحدهما بالنسبة إلى الآخر تابع احتمال أو نزوعاً إلى الوجود .

ومنها النظر إلى أنَّ هناك سببين ؛ أحدهما وصفوه بالسبب الأقوى ، والآخر بالسبب الأضعف . ففي مثالنا (ر ب) و (ب ر) نظروا إلى السبب الذي يعايشونه على أنَّه السبب الأقوى ، ونظروا إلى الآخر القائم في ذاته الذي بدا لهم على أنَّه تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود على أنَّه السببُ الأضعف ، مع أنَّ كلاًّ منهما هو الآخر تماماً ، ولا يختلف عنه إلاَّ في الاتجاه ، فهما في القوة سواء .

هذه بعض الضوابط في كل من نظرية النسبية ونظرية الكم التي تختلف عن ضوابط الشيء في ذاته في كل منهما ، فهو يختلف عن نظرية الكم التي تقول بالاحتمال والنزوع إلى الوجود ، وتخالفها النظرية النسبية التي تقول بالحتمية . والحقّ في هذه النظرة إنّما هو في جانب النسبيّة ، وإنَّ كلمة (آينشتاين) : « إنّ الله لا يلعب بالنرد » تشير إلى ذلك .

ولعلَّ الشيء الهام الذي لم تقف عنده النظريتان ؛ والذي استمرتا فيه على متابعة (أرسطو) فيما ذهب إليه ؛ إنّما هو استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد . وهذه المتابعة هي التي وقفت حجر عثرة في سبيل تقدم هاتين النظريتين وغيرهما من النظريات إلى أبعد مما تقدمتا إليه ، فإذا كنّا نعلم حق اليقين أنَّ الوجود من ألفه إلى يائه يقوم في كل شيء من أشيائه من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، فإنَّ هاتين النظريتين ، وكذلك النظريات الأخرى التي اعتمدت مبدأ استحالة قيام النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد قد أقامت في طريقها سدّاً مانعاً أمام النظر إلى الشيء على ما هو عليه في واقعه .

وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ استيراد الوسيلة التي تقوم فلسفة أصحابها على مبادىء النسبية أو مبادىء نظرية الكمّ أو على مبادىء أخرى ؛ لابدّ من النظر إلى مثل هذه الوسيلة ـ مهما كانت متطورة ـ على ضوء ضابط الشيء في ذاته الذي تجاوزه أصحاب هذه النظريات مع أنَّ (أفلاطون) قد أشار في مُثُله إلى نقيض ما ذهبوا إليه ، فليس مثال الشيء إلّا نقيضه القائم في ذاته[1] ، وهو عين ما قاله (هيجل) ؛ إذ قال : « إنَّ كلّ إثبات يتضمّن نفياً ، وكلّ نفيٍ يتضمّن إثباتاً » . غير أنَّ (أفلاطون) و (هيجل) لم يأتيا بمثال واحد يدلّ على أنهما وقعا على ذلك في لغتيهما ، مع ملاحظة أنَّ طائفة من كبار الفلاسفة قد تقدم أنهم أعلنوا عن أنَّ بناء الفكر وبناء الوجود يصدران عن ضابط واحد ويرتدان إليه ، على مثل ما تقدم التعرض له مفصلاً .

وعلى هذا فإنَّ القول بأن استيراد الوسائل التقنية كالوسائل الفيزيائية يقضي إنْ عاجلاً أو آجلاً بأنْ تستورد معها تقاليد وعادات وفلسفة أصحابها ـ قولٌ فيه شيء من التجوّز وإنْ كان في مجمله صحيحاً . ولكن أليس من حقّ الإنسان على أخيه الإنسان إذا قدّم إليه أيّة وسيلة أنْ لا يحمله على قبول فلسفتها مصحوبة بهذه الهدية ، وأن لا يضطرّه أنْ يتقبّل منه كلّ ما عنده من غير اعتراض على فلسفة هذه الهدية . أما من حقّ كلّ منهما أن يجعلا مطابقة الشيء للواقع القائم الماثل الشاخص ، الجامِعَ الذي يجمع بينهما ؟

---

(١) لابدّ هنا من الانتباه إلى أنّ مُثُل (أفلاطون) إنما هي مثل مفارقة ، بينما المُثُل التي نحن بصددها والتي هي مُثُل الشيء في ذاته إنما هي مُثُل قائمة في ذوات الأشياء التي هي مُثُل لها . وهذا ما يجب التفطن له .

الجسيمات وحركة الشيء في ذاته
في نطاق الكواركات وجسيمات التجاوب

« يبدو اليوم أنَّ هذه الجسيمات - مشيراً إلى جسيمات البروتون النترون والإلكترون والميزون - تتركّب (رياضياً) حتى الآن من جسيمات أخرى أكثر عنصرية يطلق على كل منها اسم (كوارك Quark) ، وكل ذلك على حساب اختراع خواص عددية أكثر فأكثر تجريداً ، وبالتالي أكثر فأكثر استغلاقاً على الفهم ، ولم يمكن بعد عزل أيّ منها لوحده »[١] .

ثم يقول : « وإنَّ عدد هذه الجسيمات قد تزايد باستمرار منذ تاريخ نشر هذا الكتاب حتى قارب اليوم مئة جسيم . ويجد الفيزيائيون عناءً كبيراً في تصنيفها لتمييز بعضها عن بعض ، ويمنحونها خواص عددية أكثر فأكثر تجريداً واستغلاقاً على الفهم ، وهم يحاولون أنْ يرجعوها إلى مركبات أقلّ عدداً وأكثر أساسية (الكواركات الافتراضية) هذا بالإضافة إلى ما ينسبونه إلى ما يسمونه جسيمات التجاوب التي لا تتجاوز أعمارها جزءاً من ألف مليار مليار جزء من الثانية ، فهي تكاد تولد ميتة »[٢] .

إنَّ لفظ « جسيمات » يشمل جسيمات البروتون والنترون والإلكترون والميزون ، كما يشمل الكواركات الافتراضية ، كما يشمل أيضاً جسيمات التجاوب التي لا تتجاوز أعمارها جزءاً من ألف مليار مليار من الثانية ، فهي تكاد تولد ميتة . . إنَّ جميع هذه الجسيمات تنضوي تحت اسم « شيء » وقد عرفنا أنَّ الشيء - أيّ شيء - مركب ، ويقوم تركيبه من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر . وإذا نظرت إلى هذه الجسيمات فلابد من النظر إلى الشيء في ذاته ؛ لا على أنَّه يتمثَّل في الكواركات الافتراضية أو في جسيمات التجاوب التي لا تتجاوز أعمارها جزءاً من ألف مليار مليار جزء من الثانية ، فهي تكاد تولد ميتة ؛ وإنما على أنَّه يتمثل فيما هو أدقّ من ذلك ، لأنَّه يتمثل في الشيء **الأبسط** .

ولو رجعت إلى الزوجين النقيضين وهما (ع ا ص) من قولهم : « اعتاص عليه الأمر » أي صَعُبَ ، في صورة الشيء يعتاص عليك ويصعب . وزوجه المناقض له والقائم في ذاته (ص ا ع) من قولهم « صاع الموضع » إذا مهَّده وهيَّأه للسير ونحوه ، وعلى هذا فالصعوبة في الأمر إذا اعتاص نقيضُ انصياعه في صورة الموضع إذا صُعتَهُ ومهَّدْته وهيَّأْته للسَّير ونحوه فأصبح ميسَّراً .

ونعود إلى القول : إذا كان الانتقال من العين في نهاية (ص ا ع) إلى هذه العين نفسها من

---

(١) حاشية المترجم على كتاب « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٩٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

بداية (ع ا ص) يُسرع سرعة لا تتناهى ، فإنَّ هذه الحركة تقتضي أنْ يكون هناك متحرك له مثل هذه السرعة . . وعلى هذا فإنَّ هذا المتحرك ينتهي ويولد من جديد بأسرع من ولادة جسيمات التجاوب وموتها بما لا يقاس ؛ لأنَّ المتحرك الذي ينتهي ويولد من جديد في سرعة لا تتناهى لا مكان للزمن على الإطلاق بين انتهائه وولادته من جديد ، فهو لا يقاس بما لا يتجاوز عمره جزءاً من مليار مليار جزء من الثانية .

إذا كنا نطلق لفظ الجسيم على جسيم التجاوب وكأنَّه مادة فكيف نطلق لفظ الجسيم على الشيء في ذاته ؟

إذا كنا نطلق لفظ الجسيم المادي على جسيمات التجاوب التي لا تتجاوز أعمارها جزءاً من مليار مليار جزء من الثانية ، فهل نطلق لفظ الجسيم المادي على متحرك يسرع سرعة لا تتناهى في انتقاله من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر القائم في ذاته ؟ والحقّ أنَّ إطلاق لفظ المادة على جسيمات التجاوب قد يكون له وجه ، أمَّا إطلاق المادة على شيء يتحرك في انتقاله من نهاية أحد زوجيه إلى بداية الزوج الآخر في سرعة لا تتناهى ففيه تجوّز .

وإذا تجاوز النور السرعة الحدية ، وهي ثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية (٣٠٠٠٠٠ كم / ثا) ، ينقلب إلى شيء آخر ، فما هو حال المتحرك إذا كان يسرع سرعة لا تتناهى كحال الشيء في ذاته في انتقاله من النهاية إلى البداية ؟ إذا كان هذا الشيء الذي يسرع سرعة لا تتناهى يُعرب عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته بأنه :

١ ـ يسرع سرعة لا تتناهى في انتقاله من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الزوج الآخر .

٢ ـ وأنَّه يبدأ من وجه ولا يبدأ من وجه آخر .

٣ ـ وأنَّه ينتهي من وجه ولا ينتهي من وجه آخر .

٤ ـ وأنَّه يوجد من وجه ولا يوجد من وجه آخر .

٥ ـ وأنَّ نقيضه يقوم في ذاته يوجَدُ بوجوده ويزول بزواله .

فهل نرفض مثل هذا الإعراب ؟ بل هل كنا نستطيع نحن أن نصل إلى مثل هذا الإعراب بإدراكنا الحسي أو العقلي لو لم نشاهد بأمّ أعيننا هذا الإعراب من خلال إعراب الشيء في ذاته في كلّ صيغة صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ؟

الحتمية ونظام عقولنا كما يراهما كانْت

« يقول (كانْت) : ولكن من أين نحصل على هذه الحقائق المطلقة والضرورة ليس من

التجربة ؛ لأنَّ التجربة لا تعطينا إحساسات منفصلة وحوادث قد تغير تعاقبها في المستقبل . إنَّ هذه الحقائق تستمدّ نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري ، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أنْ تعمل عليها عقولنا . لأنَّ عقل الإنسان ليس لوحاً جامداً من الشمع تكتب عليه الأحاسيس ؛ والتجربة إرادتها المطلقة والمتقلبة ، وليس سلسلة من الحالات العقلية . إنَّه عضوٌ نشيط يسبك وينسق الإحساسات إلى أفكار ، عضوٌ يحوِّل ضروب التجارب الكثيرة المشوشة وغير المنظمة ، إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب »(١) .

والتعقيب على فقرة (كانْت) هذه يذكّر بموقف (فيرنر هايزنبرغ) في ردّه عليه في كتابه « فيزياء وفلسفة ـ ثورة في الفيزياء الحديثة » التي عرضنا له سابقاً .

ولو نظرت إلى هذه الفقرة على هدى من الجَدَدِ من صيغة (جَ دَّ) التي تتجه إلى الوضوح في صورة الجَدَدِ في قولهم : « من سلك الجَدَدَ أمنَ العثار » لوضوحه وتميزه وانفصاله عن غيره وتحديده . المناقض للدَّجِّ من (دَ جَّ) الذي يتجه إلى عدم الوضوح من قولهم : « دجَّجَت السماءُ » إذا تغيَّمتْ واحتجبت بالغيم . . لوجدتَ الدّجّ والجدّ زوجين نقيضين مبنىً ومعنىً .

وعلى هذا فقول (كانْت) : « الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية مستقلّة عن التجربة » يقبله المثال (ج د) و (د ج) ؛ فكل منهما قائم في الآخر ضرورةً وواضح بداهةً ، فلا يستطيع أحدٌ أن يقول : إنَّ هناك أيّ اختيار أو أيّة تجربة في قيام كل من الزوجين النقيضين (ج د) و (د ج) في الآخر ؛ لأنَّ هذا القيام مُستيقَنٌ وسابق على التجربة بحكم أنَّه قائمٌ ضرورة وواضح بداهة . إذ يستحيل أن يقوم أي من (ج د) أو (د ج) إلّا إذا أقام الآخر فيه في صورة مقلوب له قائم في ذاته ضرورة .

وقول (كانْت) : « لذلك لابد أنْ تكون حقيقيَّة بغض النظر عن نوع تجربتنا الأخيرة » يقبله المثال (ج د) و (د ج) ؛ لأنَّ قيام كل منهما في الآخر إنما هو قيام حقيقة لا شك فيه ولا ريب ، بغضّ النظر عن أيّة تجربة ، وذلك بحكم أنَّ قيام النقيض في نقيضه يؤكد نفسه بنفسه ولا يحتاج إلى تأكيد من خارجه .

وأما قوله : « لابد أنْ تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية مستقلة عن التجربة وواضحة في نفسها » فهو قول يقبله المثال على مثل ما مرّ آنفاً ؛ لأنَّ قيام كل من (د ج) و (ج د) ضرورة داخلية مستقلة عن التجربة .

والحقائق العامة التي تقوم على هذا القيام واضحة ضرورةً ومعروفة بداهةً ، ويمكن الإشارة

---

(١) « قصة الفلسفة » لـ (ول . ديورانت) ، ص ـ ٣٣٤ ـ ٣٣٥ .

إلى بعضها فيما يلي :

ـ يعلن هذا القيام أنّ النقيض قائم في نقيضه من كلّ شيء على مثل قيام كل من (ج د) و (د ج) في الأخرى .

ـ وأنَّ كلاً من (ج د) و (د ج) موجود من وجه وغير موجود من وجه آخر ، وأنَّ كلاً منهما تبدأ من وجه ولا تبدأ من وجه آخر ، وتنتهي من وجه ولا تنتهي من وجه آخر .

ـ وأنَّ التلاؤم والتوافق والانسجام بينهما قد بلغ حدَّ المثل الأعلى ؛ إذ لا يوجد في الوجود تلاؤم وتوافق وانسجام أسمى وأوثق مما هو قائم بينهما .

هذا ولا تزال الفيزياء تنظر إلى التناقض بين الزوجين من كل شيء في بعض الأحيان على أنه تناقض لابد من التخلص منه ؛ لهذا نجد (هايزنبرغ) يقول :

« إنَّ أكثر الأمور غرابة هو أنَّ مفارقات نظرية الكم لم تختلف خلال عمليات الاستطلاع هذه ، بل إنها على العكس من ذلك ، أصبحت أكثر بروزاً وأكثر إثارة . فقد كانت هناك مثلاً تجربة (كومبتون Compton) في انتثار الأشعة السينية ، فبموجب تجارب سالفة في تداخل النور المنتثر لم يكن يوجد أدنى شك في واقع أنَّ الانتثار يحدث أساسياً بالأسلوب التالي : إنَّ موجة النور الوارد تجعل الإلكترون ، الموجود على طريق الحزمة ، يهتز في مكانه بنفس التواتر الوارد ، وهذا الإلكترون المهتز يُصدر عندئذ موجة كروية ، مما يولّد بالتواتر نفسه نوراً منتثراً . لكن (كومبتون) اكتشف عام (١٩٢٣) أنَّ تواتر الأشعة المنتثرة يختلف عن تواتر الأشعة السينية الواردة . وهذا التغير في التواتر يمكن ، مبدئياً ، أن يتفسَّر إذا افترضنا أنَّ الإنتثار يحدث على شكل اصطدام بين الكم النوري والإلكترون . وهذا الاصطدام يغير طاقة الكم النوري ؛ ولما كانت طاقة الكم النوري تساوي حاصل ضرب التواتر بثابت بلانك ، فإنَّ تواتر الكم لابد أنْ يتغير . . ولكن ماذا ستكون نتيجة هذه الصورة للموجة الضوئية ؟ إذْ أنَّ هاتين التجربتين ـ تجربة تداخل النور المنتثر ، وتجربة تغير النور المنتثر ـ تبدوان متناقضتين دون أدنى أمل للتوفيق بينهما .

التناقض ناشىء عن الطبيعة الداخلية للشيء

ويتابع (هايزنبرغ) فيقول : « بيد أن العديد من الفيزيائين كانوا مقتنعين منذ ذلك الوقت أن هذه التناقضات الظاهرية ناشئة عن البناء الداخلي للفيزياء الذرية »[1] .

وهنا يمكن القول : إذا كان التناقض في بناء الوجود بين كل زوجين من كل شيء هو أسمى

(١) « فيزياء وفلسفة » لـ (فيرنر هايزنبرغ) ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

وأروع ما يمكن أن يكون عليه التوافق والتلاؤم والانسجام ، فكيف يمكن أن نتخلّص منه مع علمنا أنّ مثل هذا التخلص مستحيل . لقد أصاب العديد من الفيزيائييّن الذين كانوا مقتنعين بأنّ هذه التناقضات الظاهرية ناشئة عن البناء الداخلي للفيزياء الذرية ، وواضح أن هذا التناقض إنما هو تناقض كل من الظاهر والباطن مع الآخر .

لابد لتجنب التناقض
من تغيير البناء الداخلي للفيزياء !!

وإذا كان البناء الداخلي الذي أشاروا إليه إنما هو على مثل البناء الذي نشهده بين (ج د) و (د ج) ، وبين كل زوجين من كل شيء ، فكيف يمكن تغييره ؟؟ وهنا نقف أمام مسألة بالغة الأهمية ، وتتلخص في أنَّ على هؤلاء الذين كانوا مقتنعين منذ ذلك الوقت أنّ هذه التناقضات الظاهرية ناشئة عن البناء الداخلي للفيزياء الذرية ؛ أنْ يَدَعوا منطق (أرسطو) جانباً ، وأن يبحثوا عما هو عليه منطق الشيء في ذاته ؛ أي عما هو عليه حال البناء الداخلي للفيزياء الذرية ، وأن ينظروا إلى هذا التناقض على أنه الأساس الذي قام عليه هذا الوجود .

هذا وقد برهنوا في عزوهم التناقضات الظاهرية إلى أنها ناشئة عن البناء الداخلي للفيزياء الذرية عن نظر عميق جاء موافقا لما هو عليه بناء الوجود في ذاته ؛ غير أنّ مثل هذا النظر العميق ما أسرع ما يختفي حتى تعود إزالة التناقض وكأنها مهمّة من صميم مهمات الفيزياء الذرية .

وهل من الممكن أن نغيِّر من بناء الوجود لنجعله يوافق قوانين الفكر عند (أرسطو) ؟

إنّ التناقض الذي تحدثنا عنه التجربتان : تجربة تداخل النور المنتثر ، وتجربة تغير النور المنتثر ؛ هو المنهج الذي قام عليه بناء الشيء - أي شيء - في هذا الوجود . ولو لم تكشف التجربتان عن هذا التغير لكان معنى ذلك أن الوجود بقي على خطوته الأولى ولم ينتقل من حال إلى حال إلى أن انتهى إلى هو عليه الآن من أنّ الزوجين (ج د) و (د ج) هما من حركة الوجود كالنص من المحتوى ؛ حيث أنَّ النص ثابت ، والمحتوى متغير في أقل جزء من الزمان والمكان من حال إلى حال .

ولو نظرت إلى حتمية النسبية لوجدت قيام كل من (ج د) و (د ج) في الآخر أمراً محتوماً ، ولوجدت مناقضة كل منهما للآخر أمراً محتوماً أيضاً ، ولوجدت كلّاً منهما يوجِد الآخر ويوجَد به أمراً محتوماً كذلك ، ولوجدت كلّاً منهما علة لوجود الآخر ومعلولاً له أمراً محتوماً لا مفر منه ، ولوجدت التغير في تعاقب كل منهما أمراً محتوماً لا بدّ منه ، ولوجدت كلّاً منهما يكون موجوداً من وجه وغير موجودٍ من وجهٍ آخر ، ويبدأ من وجه ولا يبدأ من وجه آخر ، وينتهي من وجه ولا ينتهي من وجه آخر أمراً محتوماً لا سبيل إلا إلى التيقن منه .

العجز عن رصد حركة الشيء في ذاته
عجز سببه طبيعة بناء الوجود

غير أنك إذا نظرت إلى عجز الوسائل التقنية وعن رصد الانتقال من نهاية أي من الزوجين اللذين يقوم كل منهما في الآخر إلى بداية هذا الآخر ، فإنك تجد نفسك تواجه نظرية الكم ، ومع أنك تواجه هذه النظرية في هذا العجز فإنك تواجهها متمثلة في وجود الشيء وعدم وجوده وانتهائه وعدم انتهائه ، وابتدائه وعدم ابتدائه . . . إلخ ؛ غير أنك تجد كل ذلك راجعاً إلى طبيعة بناء هذا الوجود ، وبالرغم من أنه ليس إلى رصد هذا الانتقال من سبيل فإنّ هذا البناء قد بلغ الغاية في الدقة والإحكام . . صنع الله ـ سبحانه ـ الذي أتقن كل شيء .

لا انقطاع في حركة الشيء

إنناإذ نواجه القول : إنّ الفوتونات هي ذرات الموجات الشعاعية ، ونجد أنّ هذه الفوتونات قائمة من زوجين نقيضين ، فهل سيقف ركب الحضارة في سيره عند هذا الحد ؟

إنّ الوجود قائم على الحركة ، وإن استمرار الحركة يتطلب أنْ تكون كل نهايةٍ بدايةً في الوقت نفسه ؛ أي أنّ كل نهاية من كل زوجين في كل شيء إنما هي بداية للزوج الآخر ، ولولا ذلك لواجهنا الانقطاع في الشيء الواحد بين الزوج وزوجه ، وهذا الانقطاع يزيل الترابط بينهما . وهذا الترابط ليس لمجرد الترابط ، وإنما للقيام بوظائف مستمرة .

ومن هذه الوظائف أنّ وجود كل من الزوجين من كل شيء رهن بوجود الآخر ، فإذا زال أي منهما زال الآخر بزواله ، وزال هذا الوجود المخلوق[1] . وهذا واضح لأنك لو نظرت إلى البدِّ من (بَ دَّ) لوجدته يتجه إلى التجافي من قولهم : « أَبِدَّ ضَبْعَيْكَ في السجود » أي جافِ بينهما ، وإلى زوجه المناقض له وهو الدَّبُّ من (دَبَّ) ، لوجدته يتجه إلى التقارب في صورة أثر مدبّ النمل او مدبِّ الذّرّ ، ومن ذلك دبيب الشيخ إذا تقاصرت خطاه كما في قول أحدهم :

زعمتـني شيـخـاً ولسـتُ بشيـخٍ إنّمـا الشيـخُ مَنْ يـدبّ دبيبا

وعلى هذا فالتجافي والتباعد في البدِّ من (ب د) نقيض التقاصر والتقارب في الدَّبِّ من (دب) ، واللفظان على هذا نقيضان مبنى ومعنى .

---

(١) ليس الأمر بحاجة إلى القول : إنّ كل شيء رهن بإرادة الله ومشيئته ؛ لأنّ كل ما نذكره رهن بهما . وليس ما نتحدث عنه إلاّ من معطيات هذا البناء الذي أقامه خالقه عزّ وجلّ مثلاً أعلى لنا في كل لبنة من لبناته ، وفي كل خطوة من خطواته ؛ كبرت اللبنة أو صغرت ، وقصرت الخطوة أو طالت .

ولما كان الترابط بين كل زوجين من كل شيء على مثل الترابط بين الزوجين النقيضين (د ب) و (ب د) متمثلاً في نهاية كل منهما وبداية الآخر ، ولما كان كل منهما يتألف من نهايته وبداية الآخر ضرورة ؛ فإن زوال الترابط بينهما يعني عدم قيام نهاية كل منهما في بداية الآخر ، وزوال هذا الترابط يقتضي ضرورة زوال كل منهما في لحظة واحدة ، وهذا يقتضي ضرورةً أن يتألف الشيء ـ أي شيء ـ من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر . وعلى هذا فإنه يستحيل وجود أي شيء مهما صغر إلا إذا كان قائماً من زوجين نقيضين كل منهما يحرك الآخر ويتحرك به ، ويُوجِدُه ويُوجَد به .

وليس الكواركات هي التي يفترض أنها تقوم من زوجين نقيضين ، بل إنَّ العوالم الأخرى التي يمكن أن تقوم في داخل كل كوارك لا بدّ لإمكان تصوّر وجودها أن نتصورها قائمة من زوجين نقيضين في هذا الوجود القائم على التزاوج . وعلى هذا فإننا نجد أنفسنا نواجه ما يلي :

لا وجود في هذا الوجود المتزاوج لشيء مستقل بذاته عن غيره أبداً ، فآخر خطوة من تميُّع الماء هي أول خطوة من تبخره ، وإنه يستحيل انتقال الماء من التميّع إلى التبخر إلا بخطوة لا هي تميّع ولا هي تبخر ، وإنما هي تميع وتبخر في آن واحد معاً . وإنه لمن المستحيل تمييز كل من التميّع والتبخر عن الآخر في هذه الخطوة ، كما يستحيل تمييز نهاية الخطوة السابقة من الخطوة اللاحقة من كل متحرك في هذا الوجود .

وهنا ننتهي إلى الحقيقة التي تعلن أنّ الوجود ـ كل الوجود ـ يتألف من لبنات أو خطوات ، كل لبنة منه وكل خطوة منه تقوم من نقيضين يستحيل أن تميز أيّاً منهما عن الأخرى .

إنّ كل شيء قائم من زوجين

وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن نتعامل مع ما اصطلح على وصفه بأنه مادة ، أو ما اصطلح على وصفه بأنه فكر ؛ إلا على أساس أنه شيء يقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر نابذين التحديد كل النَّبذ ؛ لأنه لا سبيل إلى إقامة أيّ تحديد بين زوجين كل منهما يقوم في الآخر . ولهذا نجد (بور) مضطراً لأن يضع نظريته التكاملية على الجمع بين الإلكترون والموجة في واحد بحيث يقوم كل منهما في الآخر وبحيث يستحيل تمييز أي منهما تمييزاً فاصلاً فصلاً حاسماً شافياً كافياً وافياً عن الآخر ، وبهذا يكون (بور) قد دفعنا إلى ما ذهب إليه (هايزنبرغ) دفعاً لنواجه نظرية الكم في هذا الجمع بين الإلكترون والموجة في واحد ، أو قل بين الصورتين الموجيّة والجسّيمية ، أو قل بين صورتين موجيتين كل منهما تناقض الأخرى .

البساطة والتناسق والروعة والجمال
في التزاوج المتناقض

إنَّ البساطة والتناسق والروعة إنما هي في التزاوج المتناقض الذي يحكم بناء الوجود من ألفه إلى يائه والذي يتمثل في كل صيغة من صيغ هذا الوجود على مثل تمثّله في صيغة الدَّنِّ من (دَ نَّ) التي تتجه إلى التقاصر في تقارب ، كَمَنْ به دَنَن ، وزوجها (نَ دَّ) الذي يتجه إلى التمادي في صورة البعير إذا ندَّ ؛ أي نَفَر متمادياً . فكلّ من (د ن) و (ن د) مساوقة للأخرى وعلى مثالها ، وكل منهما بسيطة ورائعة في تزاوجها وفي قيامها في زوجها ، فهي لباس له وهو لباس لها ، وإذا أُعجِبَ الناس بقول الشاعر :

سقى الله ليلاً ضمّنا بعد هجعة وأدنى فـؤاداً مـن فـؤادٍ مـعـذب
وبتنا جميعـاً لـو تـراق زجـاجـة من الـراح فيـها بيننـا لم تَسرَّب

فليس كالإعجاب بقيام كل من الزوجين (د ن) و (ن د) في الآخر الذي لا ينقضي منه العجب ، ولا يقاس به قول الشاعر على ما هو عليه من روعة بحال من الأحوال . فأين الالتصاق من قيام كل من الزوجين في الآخر قياماً لا فكاك له ؟ وهل هناك أبسط من الشيء يقوم تفسيره في ذاته وفي صورة مقلوب له ؟

ويصف (هايزنبرغ) التناسق بأنه : « انسجام الأجزاء بعضها مع بعض ومع الكل »[٢] . وهل في الوجود تناسق وانسجام يبلغ التناسق والانسجام بين الزوجين (د ن) و (ن د) ، وبين كل زوجين من كل شيء .

« النظرية الجيدة من أي علم من العلوم هي التي توفق بين حقائق عديدة لم تكن فيما مضى تربط بينها صلة . كما أنّ التناسق يدل ضمناً على **التماثل** . إنّ في جميع قوانين الفيزياء تماثلاً سارّاً . يقول (ويلز) : « إنَّ كل قانون من قوانين الفيزياء مردّه إلى شيء من **التماثل** في الطبيعة » . ويضيف (هايزنبرغ) أنَّ : « خواص التماثل معروفة ، تشكل على الدوام أهم سمات النظرية » . وقانون (نيوتن) الثالث مثال معروف على التماثل في الفيزياء : « لكل فعل معاكس ومساوٍ له » . وهذا التماثل التام موجود على المستوى دون الذري ، حيث **يقابل كل**

(١) « العلم في منظوره الجديد » لـ (روبرت م غروس) و (جورج ن ستانسيو) ، ترجمة الدكتور كمال خلايلي ، ص ٤٩ .

(٢) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٤٩ .

نوع من الجسيمات جسيم مضاد له في الكتلة نفسها ، ولكن بخصائص معاكسة ؛ بل إنَّ التنبؤ الصحيح بوجود العديد من الجسيمات دون الذرية تم في المقام الأول على أساس هذا التماثل »[1] .

يقول (آينشتاين) : « إنه لا علم من غير الاعتقاد بوجود تناسق داخلي في الكون »[1] وهذا التناسق الذي يتحدث عنه (آينشتاين) والذي لا علم من غير الاعتقاد بوجوده إنما هو تناسق قائم في كل صيغ الوجود على النحو الذي تقدّم في الزوجين (د ن) و (ن د) ، وفي كل زوجين من كل شيء .

وأنت إذا نظرت إلى هذه الفقرة من خلال الزوجين (د ن) و (ن د) وجدتها مفتاحاً لتفسير هذا الوجود المفطور المخلوق ، كما أنَّ الذرة مفتاح لتفسير كل الذرات التي يتألف منها . هذا وإنّ التماثل الذي يتحدثون عنه ويمثلون له بالتماثل الذي لا يختلف فيه المثيل عن المثيل كالتماثل بين الفعل ورد الفعل ؛ إنما هو التماثل نفسه بين كل من الزوجين (د ن) و (ن د) وبين كل زوجين من كل شيء ؛ إذ لا فرق بين المثيل ومثيله إلا في التعاكس بالوجهة ، وبالوجهة وحدها .

وأما من جهة الروعة الماثلة في الزوجين من كل شيء فقد قالوا : « للروعة التي تتسم بهذه الصفة وضوح شديد في ذاتها ، وهي تلقي ضوءاً على الكثير من الأشياء الأخرى ، موحية بإجراء تجارب جديدة . إنّ (نيوتن) مثلاً قد أدهش العالم بتفسيره للأجسام الساقطة ، ولظاهرة المدّ والجزر ، ولحركة الكواكب والمذنبات مثلاً قوانين بسيطة . ويعلن (جورج تومسون) : « إنه لأمر جميل في الفيزياء كما هو في الرياضيات أنْ تستطيع نظرية من النظريات الجمع بين ظواهر تبدو شديدة الاختلاف ، وتبيِّن اتصال الظواهر بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، أو أنْ تجمع بين مختلف عناصر الظاهرة الواحدة » وهذا بالضبط ما تفعله نظرية النسبية العامة بطريقة أنيقة ومدهشة ، كما يشير إلى ذلك عالم الفيزياء الفلكية(س. تشاندرا سيكار) بقوله : « إنها تكمن أساساً في الربط بين مفهومين جوهريين يوضع أحدهما بجانب الآخر ، وهما مفهومان ظلا يعتبران حتى ذلك الحين مستقلين تمام الاستقلال : مفهوم المكان والزمان من جهة ، ومفهومي المادة والحركة من جهة أخرى » وعلاوة على ذلك أثبتت النسبيَّة العامة روعتها غير العادية بإلقائها الضوء على علم الكونيات والفيزياء الفلكية وميكانيكا الكم »[2] .

---

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٤٩ .
(٢) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٥٠ .

التماثل الذي يتحدث عنه الفيزيائيون وغيرهم هو التناقض بين كل زوجين من كل شيء

إنك إذا نظرت إلى الفعل وردّ الفعل من خلال اللَّفّ من (لَ فَّ) الذي يتجه إلى إدارة الخيط مثلاً على كبة الغزل ملتصقاً بها وإلى نقيضه الفَلِّ من (فَ لِّ) الذي يتجه إلى انفصال الخيط عن كبة الغزل مبتعداً عنها ، وجدت كلاً من اللفّ والفلّ زوجين نقيضين مبنىً ومعنىً ، وكل منهما يقوم في الآخر .

وإذا نظرت إلى أي من اللف والفل على أنه فعل كان الآخر ردّ فعل له لا محالة ، فكل جزء من اللف إنما هو جزء من الفل كان منفلاً فالتصق ملتفّاً ، وكل جزء من الفلّ إنما هو جزء من اللف كان ملتفّاً فانفصل منفلاً .

وإذا نظرت إلى قول (جورج تومسون) وجدت هذا المثال مفتاحاً لتفسير جميع الظواهر المختلفة التي لا تبدو لنا شديدةَ الاختلاف فحسب ، وإنما تبدو متناقضةً ، فهو يكشف لنا من اجتماع النقيضين (ف ل) و (ل ف) من خلال قيام كل منهما في الآخر عن أنه يستحيل قيام تصور تآلفاً وانسجاماً وتوثقاً وجمالاً وروعةً يمكن أن يفوق تآلف وانسجام وتوثق وجمال وروعة قيام كل من الزوجين النقيضين (ف ل) و (ل ف) في الآخر قياماً لا فكاك له ، بعد أن ظلاّ دهراً في تصورنا مستقلين وقد انفصل كل منهما عن الآخر ، مع أنّ كلاً منهما قائم في الآخر ضرورةً ، فهما مفهومان جوهريان يمثلان مفهوم الزمان والمكان والسببية .

ولما كان كل شيء متزمِّناً متمكِّناً تقوم علّة وجوده في ذاته فإننا وجدنا الزمان والمكان في صورة هذين الزوجين يقوم كل منهما في الآخر . ووجدنا الفلّ معلولاً للفّ وعلة له ، والعكس بالعكس .

والآن لنسأل الزوجين (ف ل) و (ل ف) باعتبارهما لبنة من لبنات بناء هذا الوجود التي لا تتناهى ؛ هل نحن في (ل ف) و (ف ل) هاتين مع نسبية (آينشتاين) ؟

إننا حين ننظر إلى أننا نكون في اللام في نهاية (ف ل) في اللحظة نفسها التي نكون فيها وفي هذه اللام نفسها من بداية (ل ف) ، كما نكون في الفاء من نهاية (ل ف) في اللحظة نفسها التي نكون فيها مع هذه الفاء نفسها من بداية (ف ل) ، وهذا يعني أننا انتقلنا دون أن نحتاج إلى مرور أي زمن مهما قلّ ، ودون قطع مسافة مهما قلت ، وهذا يعني بكل وضوح أنّ السرعة في الشيء في ذاته سرعة لا تتناهى . ونحن نعلم أنّ أقصى سرعة تحدثت عنها نسبية (آينشتاين) هي سرعة الضوء ، وهي سرعة حدية تبلغ (ثلاثمئة ألف كيلومتر في الثانية) ويستحيل أن تزيد على ذلك ، فهي على هذا الثابت الذي كان من جملة الدعائم التي أقام عليها (آينشتاين)

نظريته .

وهنا نجد أنّ الشيء في ذاته يكشف لنا عن سرعة لا تتناهى من جهة ، وعن قيام النهاية في البداية من جهة أخرى ؛ أي عن قيام نهاية كل زوجين من كل شيء في بداية الزوج الآخر ضرورةً ، ويتمثل هذا القيام هنا في قيام اللام من نهاية (ف ل) في هذه اللام نفسها من بداية (ل ف) ، وقيام الفاء من نهاية (ل ف) في هذه الفاء نفسها من بداية (ف ل) . . على النحو الذي يتكرر معنا ضرورة في هذه المعادلة التي هي بؤرة اليقين التي يصدر عن تزاوجها هذا الوجود ويرتدّ إليه .

المعادلة القائمة في كل شيء
لأنّ كل شيء يقوم عليها

إنّ الله عزّ وجلّ قد أقام هذا الوجود في معادلة بلغت من البساطة الغاية ، وهذه البساطة أكبر من كل تعقيد ؛ لأن كل تعقيد يصدر عنها ويرتد إليها .

وإذا كان الوجود في بيانه الإنساني يصدر عن حرفِ صائتٍ في حرفٍ صامتٍ ، وفي وجوده الموضوعي عن زوجين كل منهما يقوم في الآخر من كل شيء ، فإنّ تكرار هذه المعادلة في كل خطوة من خطوات هذا البحث أو غيره أمرٌ واقع فعلاً سواء صرح الباحث به أو لم يصرّح . . وإذا كان هذا الأمر متكرراً في كل شيء ، فتكرار قيامه فيه ـ وإنّ أغنى عن التكرار ـ فإنّ في هذا التكرار تكرار هذه المعادلة التي مثّلنا لها بالزوجين (ف ل ـ ل ف) ما يجعل كل ما مر من هذا البحث أو سيمر واضحاً بذاته عما هو عليه في ذاته .

المعضلة ليست في قيام التناقض في كل شيء
وإنما في عدم قيامه في كل شيء

إنّ التناقض ليس المعضلة ، وإنما المعضلة في عدم وجود التناقض . فلو نظرتَ إلى العدِّ من (عَ دَّ) وجدت ما تعدّه تحصيه وتستيقن من قيامه ، وما تدعّه من (دَ عًّ) تدفعه خارجاً مبعداً له في صورة اليتيم إذا دُعَّ وطُردَ وأُبعِدَ . . وهذا يشير إلى أنّ كلاًّ من (ع د) و (د ع) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل منهما يقوم في الآخر . فإذا كان وجود أحدهما رهناً بوجود الآخر ، وكان قيام كل منهما في الآخر سبباً لوجود كل منهم ، فكيف يكون التناقض معضلة ؟؟

إنّ هذا التناقض يقضي بقيام النقيض في نقيضه ضرورةً ، كما يقضي بأنّ الشيء يكون موجوداً وغير موجود في وقتٍ واحد ، وينتهي ولا ينتهي في وقتٍ واحد ويبدأ ولا يبدأ في وقت

واحد على نحو ما تقدم تفصيله . فكيف نحاول حلّ ما عقد عليه بناء الوجود من ألِفِه إلى يائِه ؟

إنّ ما أعلنه (أرسطو) من استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحدمن أعظم القيود التي تعاني منها الحضارة ، ويعاني منها الإعراب الإنساني ، لولا الفرجة الواسعة التي أحدثتها عبقرية (هيجل) حين قال : « كل نفيٍ يتضمن إثباتاً ، وكل إثباتٍ يتضمن نفياً . . . إلخ » .

معنى اللانهاية

لقد تقدم أنّ الثوب يفصّل على قدّ اللابس وليس العكس ، وعلى هذا فإنّ علينا إقامة مساوقة بين فكرنا وبين بناء أي لبنة من لبنات هذا الوجود . ولو نظرنا إلى قيام النهاية في البداية في كل لبنة من هذه اللبنات لوجدنا اللانهاية تتمثل في قيام النهاية في البداية ؛ أي في قيام الدال من نهاية (ع د) في الدال من بداية (د ع) ، والعين من نهاية (د ع) في العين من بداية (ع د) ؛ لأننا لو نظرنا إلى الشيء يبدأ في اللحظة نفسها التي تنتهي بها لتبينَّ لنا أنه شيء لا يتناهى ، ولتبيّن لنا أيضاً أنّ اللانهاية تتمثل في أنّ الشيء ينتهي ويبدأ في وقت واحد .

التغير من خلال انتقال الشيء من ذاته إلى ما هو قائم في ذاته

إننا لو نظرنا إلى نهاية (د ع) لوجدناها ليست نهاية (د ع) فحسب ، وإنما هي بداية (ع د) في الوقت نفسه ، وهذا يشير إلى شيء بالغ الأهمية هو أنّ الوجود في كل خطوة من خطواته ينتقل من الشيء إلى مثيله تماماً . . وإذا كان الأمر كذلك ، وهو كذلك ، فكيف يحدث التغير إذن ؟ أجل إنّ كل خطوة من خطوات الوجود ينتقل فيها الشيء إلى مثله تماماً ، كما هو حال الانتقال من العين من نهاية (د ع) إلى هذه العين نفسها من بداية (ع د) ، ومن الدال من نهاية (ع د) إلى هذه الدال نفسها من بداية (د ع) ؛ لولا أنّ الشيء الذي ننتقل منه إنما هو نهاية ، أمّا الشيء الذي ننتقل إليه فإنه بداية ، وعلى هذا فالانتقال في الواقع ليس انتقالاً من الشيء إلى مثله ، وإن بداأنه مثله ، وإنما هو انتقال من النقيض إلى نقيضه . فالعين في نهاية (د ع) نهاية ، وهي بحكم أنها نهاية فهي نقيض العين في بداية (ع د) بحكم أنها بداية . وعلى هذا فالتناقض إنما هو بين النهاية والبداية ، ولو أنه كان من العين إلى العين نفسها ، ومن الدال إلى الدال نفسها . وربما كان في قول المعري إشارة إلى هذه الناحية في قوله بأنّ الخضاب هو الخضاب ، ولكنه في رأس العجوز تُخفي به بياضَ شعر رأسها غيره في بنان الفتاة تُظهر به من زينتها ، ولو أنّ الخضاب هو الخضاب . وكذلك الحمرة هي الحمرة ، ولكنها في الفجر غيرها في

الشفق ، فهي في الفجر تشير إلى إقبال النهار ، وفي الشفق تشير إلى إقبال الليل ، ولو أنّ الحمرة في الفجر وفي الشفق هي هي ؛ وفي ذلك يقول :

أخبرتني بأحاديث ملفقة فرابني منك أمر غير متفق
ما خضب رأسٍ كخضبٍ في بنان يدٍ وحمرة الفجر ليست حمرة الشفق

والخضب هو الخضبُ ، والحمرة هي الحمرة . وهنا نقف على شيء بالغ الأهمية هو أنّ الشيء يكون واحداً **ويختلف باختلاف الزمان والمكان والعلة** . فالزمان زمان هرم عند العجوز ، وهو عند الفتاة زمان شباب وفتوة . والمكان عند العجوز رأس مشيب ، وهو عند الفتاة بنان رخص ناعم . والزمان في الفجر زمان إقبال النهار ، والزمان في الشفق زمان إدباره وإقبال الظلام . والعلة هي العلة ، ولكنها في بنان الفتاة علة إظهار الزينة ، وفي رأس العجوز علة إخفاء الشيب ، كما أنها في الفجر علة إقبال النور ، وفي الشفق علة إقبال الظلام ، وربما كانت هذه هي العلة في القول المشهور : « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان » .

ولهذا فإنّ الزمان والمكان والعلة وإن كانت واحدة فإنها تتبع لما يقوم فيها وليست مستقلة عنه ، وهنا التعامل مع حمرة الفجر يختلف عن التعامل مع حمرة الشفق ، والتعامل مع الخضاب في بنان الفتاة يختلف عن التعامل معه في رأس العجوز . وعلى هذا فالزمان والمكان والعلة تتبع الشيء ، وليس لها من وجود مستقل عنه . ولهذا قيل :

نعيب زماننا والعيب فينا وما لزماننا عيب سوانا

وعلى هذا قول المعري :

ألا إنما الأيام أبناء واحد وهذه الليالي كلها أخوات
فلا تطلبنْ من عند يوم وليله بغير الذي مرت به السنوات

وإذا نظرتَ إلى المثال الذي ضربه (آينشتاين) من أننا إذا تخيلنا قطاراً طوله ألف قدم يسير بسرعة تبلغ أربعة أخماس سرعة الضوء ، فإنّ هذا القطار سوف يراه الشخص الذي يراقبه من مكان ثابت قد صَغُرَ طوله وصار ستماية قدم فقط ، رغم أنه سوف يظل طوله كما هو بالنسبة لركاب القطار ؛ أي ألف قدم .

وعلى هذا فإنّ الخلاف إنما هو بين الثابت والمتحرك ؛ أي بين المراقب الثابت والقطار المتحرك ، أي ليس بين طول الشيء في ذاته . ولهذا فإنّ الشيء في ذاته **يظل هو هو** ولو كانت سرعة الانتقال من نهاية كل من زوجيه إلى بداية الآخر سرعة لا تتناهى . وعلى هذا فالنسبية إنما هي بين شيئين مختلفين كالاختلاف بين المراقب الثابت والقطار المسرع ، فإنه اختلاف بين الثبات والسرعة . أمّا حين يكون الثبات واحداً كثبات الراكبين في القطار وكثبات الشيء في

ذاته ، فإنّ النسبية في مثل هذه الحال هي كنسبة العين في نهاية (د ع) للنهاية ، ونسبتها في أول (ع د) للبداية ؛ ليقوم التناقض بين النهاية من جهة والبدء من جهة أخرى . ولو أنّ الذي يقوم فيه التناقض واحد .

ويمكن القول : إنّ الزمان والمكان والعلة تابعة للشيء وليس لها أي استقلال بذاتها ، فالرمُّ من (رَمَّ) الذي يتجه إلى الانجزار في صورة العظم إذا رَمَّ منقبضاً منجزراً نقيض المرِّ من (مَ رَّ) الذي يتجه إلى التمادي في انطلاقٍ في صورة الدهر يمر مرّاً ؛ أي يذهب متمادياً . وعلى هذا فالزمان والمكان في الزوجين (ر م) و (م ر) ، وفي كل زوجين من كل شيء على مثالهما وكل منهما نقيض الآخر في سيره ، فإذا ضاق المكان كضيقه فيمن يحبس في مكان على قدره فإنّ الزمان يطول عليه طولاً معاكساً لضيق المكان . . كما أنّ المكان إذا اتسع متمادياً قصر الزمان بقدر تمادي المكان ؛ أي إنّ قصر الزمان مؤذن بطول المكان ، وطول المكان مؤذن بقصر الزمان ، وكل ذلك بالنسبة يحيا ذلك .

ويمكن القول : إنّ الترابط بين كل زوجين من كل شيء قائم على قيام نهاية كل من الزوجين في بداية الآخر ، وهذا هو أسمى وأوثق ترابط يمكن تصوره بحكم أنه بلغ المثل الأعلى في التوثق .

الانتقال من الشيء إلى نقيضه
انتقال من معلوم إلى معلوم

ومن هنا وجدنا أنّ أصغر وأكبر أجزاء هذا الوجود قائمة فيما بينها على مثل هذا الترابط ، وكل جزء مهما صغر فإنّ نهايته تقوم في بداية زوجه القائم في ذاته . وهنا ننتهي إلى النتيجة البالغة الأهمية والتي تتمثل في أننا ننتقل من الشيء نفسه إلى مثله المناقض له ، وبذلك فإننا نعلم ما نحن قادمون عليه من خلال ما نحن قائمون فيه ، وكأننا ننتقل من علم إلى علم في كل خطوة نخطوها ؛ لا لأننا نعلم الغيب الذي لا يعلمه إلا علّام الغيوب ، وإنما لأنّ كل لبنة من لبنات هذا الوجود سابقتها حبلى بلاحقتها من جهة ، وتناقضها من جهة أخرى . والتفريق بينهما قائم على ما بين كل لبنة سابقة وأخرى لاحقة من تناقض من جهة ، ومن تماثل من جهة أخرى .

إنّ اللحظة التي ينتقل فيها الماء من الميوعة إلى التجمد هي لحظة يقوم فيها **التجمد في التميع** ، **والتميع في التجمد** ، فلا هي من التجمد ولا هي من التميع ، وإنما هي منهما معاً في آن واحد ، ومماثلة لزوجها القائم في ذاتها ومناقضة له ، وهذه الحال هي المجال الذي تطرق بابه نظرية الكم في كل شيء . وهو باب معلوم ومجهول في الوقت نفسه ، غير أنها لا تتصوره كما هو عليه في واقعه .

يقول (ويلز) : « إنّ كل قانون من قوانين الفيزياء مردّه إلى شيء من التماثل في الطبيعة ، لا إلى تماثل في عقولنا ، ويؤكد (ماكس بورن) أن الفيزيائي الحقيقي يؤمن إيماناً راسخاً ببساطة الطبيعة ووحدتها رغم أي ظواهر معاكسة »[1] .

وقبل التعقيب على مثل هذه التصريحات التي تصدر عن علماء بلغوا ما بلغوا من العلم نلاحظ كيف تصدر عنهم أقوالهم هذه متوافقة متطابقة يكمل بعضها بعضاً ، وإنّ السبب من وراء توافقها وتطابقها يرجع أولاً وآخراً إلى مدى مطابقتها للواقع القائم الشاخص الماثل ، أو قل لهندسة بناء هذا الوجود الذي أقامه خالقه على أبدع مثال .

التوافق بين بناء العقل وبناء الوجود

إن قول (ويلز) السابق يحتاج إلى أن يعقَّب عليه بالقول : إن هناك تماثلاً بين بناء العقول وبناء الوجود مع اختلافٍ في درجة التطور ، وعلى هذا فالتماثل قائم بين كل زوجين من كل شيء مع قيام التناقض جنباً إلى جنب مع التماثل . وليس هناك من سبيل أبسط من أنْ نتصور أنَّ كلَّ شيء له مقلوبٌ معاكس كصيغة (م ر) مثلاً التي مقلوبها (ر م) الماثل لها في هذه الحروف الواحدة ، والمناقض لها في الوجهة كالسهمين ⇄ المتماثلينْ في كل شيء والمتناقضين في الوجهة .

وقد قال (هايزنبرع) ذات مرة في حديث جرى بينه وبين (آينشتاين) : « أعتقد مثلك تماماً أنَّ لبساطة القوانين الطبيعيَّة صفةً موضوعيَّةً ، وأنها ليست مجرد نتيجة اقتصاد في التفكير . وإذا كانت الطبيعة تقودنا إلى صيغ رياضية على جانب عظيم من البساطة والجمال ، فنحن لا نملك إلّا الاعتقاد بصحتها ، وبأنها تكشف عن سمة حقيقيّة من سمات الطبيعة »[1] .

وقول (هايزنبرغ) هذا الذي يشير فيه إلى ما في قوانين الطبيعة من بساطة ، وأنّ لها صفة موضوعية تقود إلى صيغ رياضية ؛ قولٌ يحتاج إلى الوقوف عنده قليلاً . فبساطة هذه القوانين التي تخرج من رحم التزاوج المتناقض في كل من (م ر) و (ر م) وترتد إليها ، بساطة بلغت المثل الأعلى في البساطة ، فإنه بمجرد أن تقع العين على المثال (ر م) و (م ر) يحسُّ الناظر إليه بداهة أنّ هناك تماثلاً في الحروف ، وأنّ هناك تعاكساً في ترتيبها ، كما يَحسُّ ضرورةً أنه في نطقه بـ (م ر) يخرج من انطباق الشفتينْ بالميم إلى التمادي بالراء ، كما يحس بعكس ذلك إذا نطق بـ (ر م) أنه انتقل من تمادي الراء إلى انقباض الشفتين بالميم .

وإذا عُلِم بعد ذلك أنَّ جميع ما في هذا البحث مُضاء بمثل هذا المثال ، وليس هذا فقط ، فإنه إذا عُلم أنَّ هذا المثال كغيره من أمثلة هذا الحرف في إضاءته حركة البيان وحركة الفيزياء

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٥٠ .

فإنه يشعر أنَّ منهج بناء هذا الوجود في بيانه فكراً ومادة قائم على هذه المنهج نفسه الماثل في هذا البناء البسيط ، والبسيط بساطة متناهية .

وليس الخروج من فيزيائية مثل هذا المثال ـ ذي اللسانيْن : لسان الحال بحكم صفة وطبيعة حروفه ، ولسان المقال الذي نجده في تلك الاستعمالات التي استعمل فيها والتي يمكن أن يستعمل فيها في وجوهٍ لا تتناهى ـ إلى الرياضيات إلّا لعدم الوقوف على الشيء في ذاته المتمثل في قيام كل من الزوجين النقيضين (م ر) و (ر م) في الآخر . وواضح بداهة أنه ليس في ذات (م ر) إلّا مقلوبها (ر م) وليس في ذات (ر م) إلّا مقلوبها (م ر) .

ولو نظرت إلى ما بين (ر م) و (م ر) من تناظر واتساق وبساطة وروعة كغيرهما من مثل هذه الأمثلة لتبيَّنتَ أنّ ما يقوله (هايزنبرغ) لـ (آينشتاين) صحيح . ولتبيَّنتَ أيضاً أنّ كلمة « صحيح » هذه ليست ملقاة على عواهنها ، وإنما هي نتيجة لإعراب هذا المثال ، وكل مثال آخر ، عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته من تناظر وتناسق وبساطة وروعة ، إضافة إلى كونه مفتاحاً من خير المفاتيح ، إن لم يكن خيرها ، للاهتداء به في الكشف عن أسرار هذا الوجود .

وأما قول (هايزنبرغ) : « وإنها ليست مجرد اقتصاد في التفكير » فإنه يستحيل تصور اقتصاد في التفكير يبلغ من الاقتصاد ما يبلغه أي مثال من مثل (م ر) و (ر م) الذي يمكن اتخاذه مفتاحاً لإضاءة معنى الشيء في ذاته .

بناء الوجود في كل شيء من أشيائه
هو مصدر الجمال

« ويضيف (تشاندرا سيكار) : كلنا نحس بجمال الطبيعة وليس مما ينافي العقل أن تشترك العلوم الطبيعية في بعض جوانب الجمال . وهذا يعني مرة أخرى أنّ الطبيعة لا الإنسان هي مصدر الجمال . ولماذا نعثر على جمال في العلوم الطبيعية ؟ لأنّ الطبيعة تزخر بالجمال »[1] .

والتعقيب على هذا القول يتمثل في أنّ المنهج الذي بُني عليه كل شيء في وجودنا المفطور ، والمنهج الذي بني عليه العقل ، هو المنهج الذي بني عليه كل شيء ، وهذا هو سر الإبداع في خلق الله عز وجل إذ جعل هذا العقل ، الذي بلغ من سنّة إبداع الخالق سبحانه ما بلغ ، يقوم على هذا المنهج البسيط الذي بني عليه كل شيء .

وأنت إذا أردت أن تتعرّف عَقْلَ (م ر) المنطلقة وجدته في (ر م) التي تعقلها عن التمادي

---

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٥١ .

في مناقضتها لها ، كما أنك إذا أردت أن تتعرف عقل (ر م) المنجزرة وجدته في (م ر) التي تطلقها من عقالها ، إذ العقل في كل شيء إنما هو على مثاله . أمّا منهجه الذي يقوم عليه فيتمثل في قيامِ التقيد في الانطلاق لئلا يهيم الشيء على وجهه دونما قيد يقيده ويعقله ؛ ولهذا قال الشاعر : « والعقل من معنى العقال ولفظه » . وقيام الانطلاق في التقيد لئلا يكون التقيد تقييدا مانعاً من الانطلاق المقيَّد[1] . وجمال كل شيء ، وليس العلوم الطبيعة وحدها ، قائم على المنهج الذي بُني عليه كل شيء ـ منهج التزاوج المتناقض ـ الذي هو المثل الأعلى في البساطة والتناسق والتناظر والروعة والجمال . . ﴿ هذا خَلْقُ الله فَأَروني ماذا خَلَقَ الذينَ مِنْ دُونِهِ ﴾[2] . ويقول (دافيد بوم) : « كل ما يمكن العثور عليه في الطبيعة يكاد ينكشف عن شيء من الجمال في الإدراك الفوري كما في التحليل الفكري على السواء »[3] .

وأنت إذا رأيت [م ر ـ ر م] تقع عينك فوراً على التناسق البديع حتى إذا أمعنت في التفكير فيه وجدت بيدك مفتاحاً يفتح لك من أبواب المعرفة والجمال ما لايتناهى . وليس كل ما مرّ ويمر في هذا البحث ، بل وفي كل بحث من أيّ باحث ـ إلاّ قائماً في أساسه على التزاوج المتناقض .

القمة هي الوسط العدل
بين الإفراط والتفريط وبين القيد والانطلاق

« ومن المؤكد أنّ (ألبرت دورر Albert Durer) كان يفكر بمبدأ البساطة حين أسدى للفنانين هذه النصيحة : « هناك وسط عدل بين الإفراط والتفريط حاولوا أن تهتدوا إليه في أعمالكم » . ويثني (فنسانت فان جوخ) على بساطة اليابانيين فيقول : « آثارهم سهلة سهولة التنفس ، وهم يرسمون شكلاً من الأشكال بِجَرَّاتٍ قليلة كما لو كان الأمر سهلاً سهولة تزرير معطفك . آهٍ ينبغي أن أفلح ذات يوم من أن أرسم شكلا بِجَرَّاتٍ قليلة » . ويتحدث (بوهانز برامز) عن صعوبة تحقيق البساطة في الموسيقى فيقول : « ليس التأليف صعباً ، ولكن الصعب صعوبة مذهلة أن تطرح جانباً ما كان زائدا من النغمات »[4] .

إذا نظرتَ إلى هذه الفقرة من خلال الزَّرّ من (زَرَّ) وجدتَ الزّرّ يتجه إلى دفع الشيء في الشيء كدفع زِرِّ القميص في عروته ، كما أنّ زوجه المناقض له وهو الرّزّ من (رَزَّ) يتجه إلى

---

(١) يُرجع في هذا إلى ما كتب في هذا عن العقل عند (سبينوزا) فيما تقدم من هذا البحث .

(٢) سورة لقمان ، الآية ١١ .

(٣) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٥١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

الثبات في صورة الزرّ يَرْتَزُّ في العروة ثابتاً فيها ، ومن صورة الجراد إذا ارتزَّ في الأرض ثابتاً فيها ليبيض . وعلى هذا فالاندفاع في الزَّرِّ نقيض الاستقرار والثبات في الرَّزّ . وإنّ كلاً من (ز ر) و (ر ز) زوجان نقيضان مبنى ومعنى .

والمطلوب هنا هو معرفة أنَّ الوسط هو المثل الأعلى في كل شيء ؛ لأنه هو القِمَّة ، ذلك لأنّ الراء في (ز ر) هي نهايتها وهي قمتها ، وهي في الوقت نفسه بداية (ر ز) ، فهي على هذا الوسط بين (ز ر) و (ر ز) ؛ لأنها نهاية الأولى وبداية الأخرى . وقل مثل ذلك في (ر ز) فإن الزاي هي نهايتها وهي قمتها ، وهي في الوقت نفسه بداية (ز ر) ، فهي على هذا إنما هي الوسط بين (ر ز) و (ز ر) ؛ لأنها نهاية الأولى وبداية الأخرى . . ونخلص إلى أنَّ القِمَّة من كل زوجين في كل شيء هي قيام نهاية كل من الزوجين في بداية الآخر ، وهي الوسط الذي يعتدل به كل من الزوجين بالآخر .

وإذا نظرت إلى قيام النهاية في البداية في كل من الزوجين وجدتها تعني قيام كل منهما في الآخر ضرورة . وهنا ننتهي إلى أنّ عَقْل الزّرّ يتمثل في الرّزّ الذي يثبته ويقيده ، وعقل الّرزِّ في الزَّرِّ الذي يطلقه من عقاله ليتوازن كل منهما بالآخر . . والوسط وهو القِمّة من كل زوجين في كل شيء إنما هو البساطة في أجلى وأروع صورها ، وهو في الوقت نفسه منتهى الشوط في كل مضمار من جهة وبداية الشوط الآخر من جهة أخرى ؛ حتى إذا لم يعتدل المرء بدأ في الانحدار في الجهة المقابلة ، ولهذا فإنّ عليه إذا أراد أن يبقى في القمة دائماً وأبداً أن يلازم الوسط الذي يتمثل في قيام النهاية في البداية من كل زوجين في كل شيء .

وهذا الوسط هو الذي تقدم ذكره سابقاً ، وبساطة هذا الوسط تتجلى في قيام النهاية في البداية ضرورةً وبداهةً ؛ إذ لا بدّ من قيام الراء في نهاية (ز ر) في الراء من بداية (ر ز) ، والعكس بالعكس ، من أجل أن نحيا الثبات في الاندفاع ، والاندفاع في الثبات ؛ أي أن نحيا الزّرّ في الرّزّ ، والرّزّ في الزّرّ ، كما هي الحال في الواقع الطبيعي لهذين الزوجين (ز ر) و (ر ز) ، وكما هي الحال الطبيعية لكل زوجين من كل شيء . . وعَيْشُ مثل هذه الحال هو عيشٌ في منتهى البساطة .

وأنت إذا نظرت إلى (ز ر) و (ر ز) فإنك لا تستطيع ـ وهما في حالها هذه ـ أن تزيد عليهما شيئاً ، ولا أن تطرح منهما شيئاً ، وتلك هي سمة الكمال في كل شيء ؛ لأنّ كلاً منهما مقلوب للأخرى ، وهل يطرح من الشيء مقلوبه وقفاه القائم في ذاته ؟

التناظر والجمال

« ويشدد الفيزيائي (ستيفن فاينبيرغ Steven Weinberg) على الوحدة الجديدة بين

العلم والفنون الجميلة فيقول : « هناك أوجه شبه معينة بين العلم والفن ؛ أولها : العلماء يلتمسون الجمال والبساطة ، ونحن نلتمس ذلك لاعتقادنا بأن القوانين الأساسية التي تشكل ركائز الطبيعة لا بد من أن تكون بسيطة ، ولذلك نفتش عن أوجه بساطة قد تعكس أوجه البساطة المطلقة في نواميس الطبيعة . وقد اكتشفنا في مجال تخصصي ـ وهو فيزياء الجسيمات الأولية ـ أنّ الطبيعة أبسط كثيراً مما تبدو في ظاهرها . وهذه البساطة تتخذ شكل مبادىء التماثل . ومن ذلك مثلاً أنّ هناك تماثلا عميقاً بين جسيمين أوليينْ ـ النترون والإلكترون ـ رغم ما يبدو في الظاهر من اختلاف تام بين خواص كل منهما » .

ويشير (فاينبيرغ) إلى وجهِ شبهٍ آخر يكمن في الطريقة التي يعمل بها من العلماء والفنانين فيقول : « العلماء شأنهم في ذلك شأن الفنانين ، يعتمدون اعتماداً شديداً على الحدس . فغالباً ما أُعرض عن منهج كامل في البحث لمجرد إحساسي بأنه غير صحيح ، أو قد أمضي شهوراً في تطوير منهج آخر لمجرد إحساسي بأنه صحيح »[1] .

وإذا نظرت إلى هذه الفقرة من خلال الزوجين النقيضين ، وهما : البشاشة من (بَ شَّ) أي إذا انفرجتْ أساريرُهُ وارتاح ، والشَّب من (شَ بَّ) في صورة النار إذا شَبَّت واتقدت ؛ وجدت الارتياح والانفراج في البشاشة نقيض الاتّقاد والاحتدام في النار إذا شَبَّتْ ، وفي الحرب إذا احتدمت . وهذا الضابط المتمثل في الزواج المتناقض بين الشَّبّ والبَشّ هو الضابط الذي يحكم حركة الوجود ، أو قل هو القانون الأساسي الذي ـ على ما هو عليه من بساطة ـ الركيزة التي تقوم عليها نواميس هذا الوجود .

وإنه بالرّغم مما بين (ش ب) و (ب ش) من تماثل في الحروف فهما يتألفان من هذه الحروف الواحدة التي يتألف منها كل منهما ، فإنَّ التناقض بينهما يقوم على الاختلاف في الوجهة ؛ حيث تتجه كل منهما إلى نقيض وعكس ما تتجه له الأخرى . وهذا الاختلاف على ما هو عليه من بساطة قد أخذ بيد التماثل إلى التناقض . والشاعر إذ يقول :

ذَهَبَتْ مُشرِّقَةً وسِرْتَ مُغَرِّباً شَتَّانَ بَيْنَ مُشَرِّقٍ ومُغَرِّبِ

فإنَّ الفرق بينهما بسيط جداً وكبير جداً ، فالسير واحد والوجهة مختلفة . وكل من (ب ش) و (ش ب) هي الأخرى تماماً في كل شيء فيما عدا الوجهة . والفعل وردّ الفعل كل منهما هو الآخر فيما عدا تناقضهما في الوجهة .

وإذا كان النترون متوازناً توازناً ذاتياً ، فما ذلك إلاّ لأنَّ نقيضه قائم في ذاته ؛ على مثل توازن

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

كل من (ب ش) و (ش ب) بالأخرى توازناً ذاتياً بحكم قيام كل منهما في الأخرى . والتوازن بين الإلكترون السالب والبروتون الموجب هو كالتوازن الذاتي القائم في النترون ؛ لولا أنَّ توازن كل من الإلكترون والبروتون وإنْ كان توازناً مع التباعد فإنَّ النترون متوازن مع ما هو قائم في ذاته ، فإنَّ قيام نهاية الجذب في كل من الإلكترون والبروتون في بداية الجذب مع الآخر إنما هي كقيام نهاية الجذب في كل جرم من أجرام المجرات في بداية الجذب من الآخر . ومثل هذا التجاذب القائم على الاتصال المباشر بين الجاذب والمجذوب بحكم قيام نهاية الجذب من كل منهما في بداية الجذب من الآخر يقضي بأن يكون التجاذب لا نهائي الارتباط .

والذي نواجهه هنا وفي كل مجال من مجالات هذا البحث هو أنَّ ضابط التزاوج المتناقض يحكم تلك الأشياء ، أو قل تلك العوالم القائمة في ضمير الفوتونات التي توصف بأنَّها ذرّات الموجات ، أو في ضمير الكواركات . ولعلّ (بور) في نظريته التي كشف فيها عن ثنْويّةِ الطاقة والمادة ، إنما كشف عما هو أبعد من ذلك . هذا وإنَّ ضابط التزاوج المتناقض ، أو قل الشيء في ذاته ، سينير لنا هذه الثّنْويّة في مجالاتٍ أبعد مما وصلت إليه الفيزياء الحديثة ، وعلى نحو ما مرّ التعرض له سابقاً .

صلة الحدث ببناء الفكر

إنَّ الحدث الذي يتحدث عنه (ستيفن فاينبيرغ) إنَّما هو حدث قائم على ما بين بناء الفكر وبناء الوجود من تماثل . وعلى هذا فإنَّه ليس مجرد حدث ، وإنما هو قراءة لشيء من صحيفة كل من الفكر والوجود على ضوء صحيقة الآخر ؛ فالفكر بحكم هذا النظام الواحد يجعل الإنسان يقرأ الشين من بداية (ش ب) وهو في هذه الشين نفسها من نهاية (ب ش) ، كما يقرأ الباء من بداية (ب ش) وهو في هذه الباء نفسها من نهاية (ش ب) ، بحكم أنَّ كلًا منهما قائمة في الأخرى ؛ أَشَعَرَ بذلك وعْيَاً أم لم يشعر .

كما أنه إذا وجد نفسه وهو في نهاية أحدهما قد عرضت له بداية غير مماثلة للنهاية التي هو قائم فيها ، فإنه يتوقف ولو لم يعلم سبباً واضحاً لمثل هذا التوقف . فإذا كان في الباء من نهاية (ش ب) وعرضت له الدال من بداية (د ب) فإنه يتوقف ولو لم يعلم السبب ، بحكم أنَّ الفطرة في مساقها الفطري تخرج من المثيل إلى المثيل ، كما تخرج آخر لحظة من النهار إلى أوّل لحظة من الليل التي تماثلها في كل شيء سوى أنَّ السابقة نهاية ، وأنَّ اللاحقة بداية ؛ وكل منهما ، وإنْ تماثلتا ، نقيض الأخرى بحكم ما بين النهاية والبداية من تناقض .

كيف ينفي الرسام الغابة ويثبتها في آن واحد

إن آخر جزء من الليل هو أول جزء من النهار ، والعكس بالعكس . وإن نهاية أي زوجين أي شيء في هذا الوجود إنما هي البداية زوجه القائم في ذاته ؛ والرسام الذي يرسم الغابة أو أي شيء آخر ؛ عليه أن يجعل أطرافها غابة وصحراء في وقت واحد ثم يتدرج الأمر بحيث يكون كل جزء من الرسم يحمل شيئاً مما سبق وشيئاً مما يأتي ؛ لأن الطبيعة لا تقفز .

ولو نظرت إلى الطبع من (ط ب ع) وجدت الأمور التي تجري على طبيعتها نقيض الأمور التي تجري اعتباطاً من (ع ب ط) فيبدو لك أن هناك تمايزاً وافتراقاً بين الأمور التي تجري على طبيعتها ، والأمور التي تجري اعتباطاً مع أن الأمر وإن كان كذلك فإن نهاية كل من العبط والطبع تقوم في بداية الآخر ، فإذا كنت تنظر إلى الأمور تجري على طبيعتها وجدت بداية هذه الأمور المتمثلة في الطاء من (ط ب ع) هي نهاية الأمور الاعتباطية المنتهية بهذه الطاء نفسها ، ووجدت نهاية الأمور التي تجري على طبيعتها المتمثلة بالعين من (ط ب ع) هي بداية الأمور الاعتباطية التي تبدأ بهذه العين نفسها ، كما أن الباء في كل من (ط ب ع) و (ع ب ط) مشتركة بينهما على أنها الوسط فيهما .

وعلى هذا فكل من يؤرخ لشيء ـ أي شيء ـ عليه أن يصل بدايته بنهاية ما قبله ونهايته ببداية ما بعده ، فإذا فعل ذلك زال عنه الأرق وبدت له الأشياء تجري جريها على ما هي عليه في واقعها على مثل ما تمضي عليه الحركة في كل من (ط ب ع) و (ع ب ط) ؛ حيث أن نهاية كل منهما هي في الوقت نفسه بداية الأخرى .

والذي يدعو إلى الاستغراب ـ ولا استغراب ـ أنّ من يرى (ع ب ط) مستقلةً ببداية ونهاية ، ويرى (ط ب ع) كذلك ، ثم يُواجَهُ بقيام كل منهما في الأخرى ، ذلك القيام الذي بني عليه الشيء ـ أي شيء ـ فإنّ عجبه ناشيء عن عيشه مجاز الشيء دون حقيقته ؛ أي عن عيشه كلاً من (ط ب ع) و (ع ب ط) معزولة عن الأخرى . . الجو صَحْو فإذا بالسماء تغيم وإذا بالمطر يهطل . . تلك هي طبيعة الأشياء ، وليس اعتباطاً . . والغرابة في أننا نفاجَأ بالنتائج ونحن في مقدماتها ؛ لأننا لم نستطع أن نتبين أنّ كلًّا منهما قائمة في الأخرى ضرورةً .

مشكلة الشيء في ذاته التي تؤرق الفنان والفيلسوف على حد سواء

« إن الصراع في النظرة القديمة بين عالم العقل الذاتي وعالم المادة الموضوعي لا يسرى في

الفلسفة الحديثة فحسب ، بل في الفن الحديث أيضاً .

فالرسام التعبيري الألماني (فرانتز مارك) في معرض وصفه لأهداف فن المستقبل ، يظهر المشاكل الفنية التي يثيرها وجود عالمين في النظرة القديمة فيقول : « سوف ينعتق الفن من حاجات الإنسان ورغباته . فنحن بعد اليوم لن نرسم غابة أو بيتاً كما يحلو لنا ، أو كما يبدو لنا ، بل على ما هو عليه في الحقيقة » ولكن أنّى للفنان أن يعرف شيئاً ما بطريقة غير تلك التي يبدو بها لناظريه أو لخياله أو لعقله . إنّ مشكلة الشيء في ذاته تؤرق الفنان المعاصر والفيلسوف على السواء »[1] .

إذا نظرت إلى الغفو من (غ ف ا) في صورة العينين إذا غفتا في نومة خفيفة وانقبضت أجفانهما . وإلى الفَغْو في صورة الريحان إذا أفغى ونوّر متفتحاً ؛ وجدت انقباض وانطباق الأجفان في الغفوة نقيض تفتّح الريحان إذا نوّر . وعلى هذا فاللفظان (ف غ ا) و (غ ف ا) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً . غير أنّ أهل اللغة يقولون : إنّ جميع ماتستعمل فيه كل من الصيغتين (غ ف ا) و (ف غ ا) تستعمل فيه الأخرى . ويقولون : « أغفى التبن ونحوه على وجه الماء وأفغى بمعنى واحد » . والذي دعاهم إلى ذلك هو أنّ ما يغفو على وجه الماء إنما يتوضع غافياً فوقه ، وما يفغى يظهر فاغياً فوقه ، والفرق بينهما أنّ الأوّل يلتصق متوضعاً بحكم اختتامه بالفاء المتضامة المنجزرة في انقباض . والآخر يظهر فوقه فاغياً على السطح ظاهراً بارزاً ؛ لأنّ الغين المظهرة هي التي أخذت بيد الصيغة إلى الغفو . وإنّ مظهر الصورتين جعل أهل اللغة يسوُّون بينهما في الاستعمال مع أنهم يمضون إلى التفريق بينهما تفريقاً واضحاً ؛ إذ يقولون : أغفى الشخص إذا أغمض جفنيه ونام نومة خفيفة ، وأفغى الريحان إذا انتشرت رائحته . وهنا نجدهم يكشفون عن التناقض بين هاتين الصيغتين .

ما الذي ميَّز الفغو بتقديم الفاء على الغفو بتقديم الغين ؟

لم يأت التمييز بين الفغو بتقديم الفاء المتضامة على الغين المظهرة ، والغفو بتقديم الغين المظهرة على الفاء المتضامة من مجمع لغوي ولا عن ائتمار واجتماع واضعين ؛ فيوم صات الصائت البدائي بـ (ف غ) فقد تأثر بشيء كان منقبضاً ثم ظهر بارزاً ، ويوم صات بـ (غ ف) فقد تأثر بشيء كان ظاهراً بارزاً ثم انقبض[2] . والتفريق بين (ف غ ا) في قولهم : « فغا الشجر : إذا

---

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

(٢) إنّ جميع الألفاظ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً إما أن تنطلق من الجزر إلى المدّ ، وإمّا أن تنطلق من المدّ إلى الجزر . وهذا التجريد في عمومه الذي يشمل جميع الصيغ الخاصة التي تبدأ بحروف مجزورة وتختتم =

تفتّح نَوْرُهُ » راجع إلى اختتام الصيغة بالغين المظهرة ، وهنا نقع على قاعدة هامة وضعتها الفطرة التي فطر الله عزّ وجلّ الخلق عليها ، والتي تتمثل في أنّ الأمور بخواتيمها ، كما أنه في قولهم : « غفا فلان : نام نوماً خفيفاً وأغمض جفنيه » راجع إلى اختتام الصيغة بالفاء المنقبضة . وهذا يؤكد القاعدة الفطرية : « الأمور بخواتيمها » . ولم يفعل أهل اللغة في أيامهم الأولى سوى أن مضوا في إثر فطرتهم يقتفونه ضرورةً وبداهةً إلى أن انتهى إلينا إلى ما هو عليه الآن .

المشكلة التي يعاني منها
الفنان والعالم والفيلسوف بخاصة وغيرهم بعامة

إنّ الفنان والعالم والفيلسوف يؤرخون الشيء في إعرابهم فناً وعلماً وفلسفةً كما يحسونه ويعقلونه ، أما المشكلة التي تواجههم فتتمثل في أنهم يرون (ف غ ا) معزولة عن (غ ف ا) ، و (غ ف ا) معزولة عن (ف غ ا) ، وهم على هذا يؤرخون لما يرون ، فيأتي هذا التأريخ ناقصاً بحكم اقتصاره على أحد الزوجين دون زوجه الآخر القائم في ذاته . وهذه مشكلة أرّقت الجميع ، فقد عانى الفيزيائيون منها ما عانوا ، فراحوا يحاولون تنقية كشوفهم من التناقض التي لا تقوم إلّا عليه ، وقل مثل ذلك في العلماء والفلاسفة فيما عدا قلة قليلة منهم . .

والفنان في رسمه يحاول التقيد بما يرى فيرسم نصف المرئي فقط ، وقل مثل ذلك في العالم والفيلسوف . وعلى هذا فلا بد عند التأريخ لأحد الزوجين من كل شيء أن يتضمن هذا التأريخ ما يشي بالزوج الآخر ويصفه ، ولو من وراء حجاب . وهذه مشكلة صعبة وعسيرة وتؤرق الجميع مع أن الناس يعايشون الزوج الآخر بصورة واضحة ، فمن لم يقارن بين البرد في الشتاء وهو في حر الصيف ، وحر الصيف وهو في الشتاء . والجدب وهو في الخصب ، والخصب وهو في الجدب . والهرم وهو في الشباب ، والشباب وهو في الهرم . . فقد فاته القطار .

ولهذا نجد (ول. ديورانت) يذكر في قصة الحضارة أن الحضارة بدأت يوم بدأ الادخار ؛ غير أن مراعاة كل من الزوجين ونحن في أحدهما شيء ، ومراعاة أي منهما لوحده دون الآخر شيء آخر . ولعل الرسام الألماني (فرانتز مارك) قد شعر بهذا الشيء الآخر فوجد أن التخلي عنه

= بأخرى متمادية ، أو العكس بالعكس . غير أنّ الجزر في خصوصه تختلف صورته باختلاف الحرف المجزور ، كما أنّ الممدود تختلف صورته باختلاف الحرف الممدود . وعلى هذا فهناك جزر ومدّ عامّان يشملان كل جزر ومدّ في أية صيغة ، كما أنّ هناك جزراً ومدّاً خاصين يختلفان في أية صيغة من الصيغ نظراً لاختلاف الجزر في أي حرف عنه في أي حرف مجزور آخر ، وقل مثل ذلك في المدّ نظراً لاختلاف المدّ في أي حرف عنه في أي حرف آخر ممدود .

يجعل الفن ناقصاً كما يجعل العلم والفلسفة ناقصتين إذا لم تُراعَ فيهما ملاحظة الزوج الآخر المستقر في زوجه ، أو قل إذا لم تراع فيه حال **الشيء في ذاته** . والشيء في ذاته ـ كما نكرر ذلك دائماً ـ ليس إلا كلاً من الزوجين من كل شيء قائماً في الزوج الآخر القائم في ذاته .

الحل في الجمع بين الإطلاق والقيد

لن يكون هناك حلٌّ مرضٍ إلا إذا لجأنا إلى قيام المطلق في المقيد في تفسير ما هو مقيد ، وبالعكس . إنّ أشياء الوجود مقيدة بأزواجها المناقضة لها والقائمة في ذواتها ، فكيف يمكن أن نجد تفسيراً لها فيما هو مطلق فقط كالتشكيل الرياضي الذي وُصف بأنه تشكيل متماسك . وكيف يكون متماسكاً وقد زال عنه تماسكه بعد أن زالت عنه أزواجه المناقضة له والتي يقوم بها وتقوم به . إنّ إغراء الإطلاق في الرياضيات له ما يبرره ، لأنه يجعلنا نتعامل معه دون أن يكون راسفاً في قيوده ، لولا أنّ مثل هذا التعامل قد لا تظهر مجافاته للواقع واضحةً كظهورها حين نتخذ منه وسيلة لرصد الجسيمات ، أو ما هو أصغر منها ، كتلك الجسيمات التي قوامها في نقيضها القائم في ذاتها .

ولئن كانت الفيزياء الحديثة قد وجدت التعامل مع (الكواركات) مثلاً إنما يكون ممكناً من خلال افتراض أنها تقوم أزواجها في ذاتها ، فما ذلك إلا لأننا في وجود متزاوج . وعلى هذا فإنّ الصيغة اللفظية (أية صيغة صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً) يمكن اتخاذها وسيلة لنحدد من خلالها العلاقات التي نريد تحديدها تحديداً يتساوق وطبيعة تركيبها ؛ لأنّ طبيعة هذا التركيب وإن كانت تأبى على التحديد فإنه يمكن اللجوء مؤقتاً إلى النظر إلى هذه الصيغ على أنها محددة ببدءٍ ونهايةٍ متميزتين لنعود بعد هذا اللجوء المؤقت إلى المقارنة بين ما هو منعزل مستقل وما هو قائم في نقيضه لا ينفك عنه أبداً . وواضح أنّ اللجوء في التحديد إلى الصيغ اللفظية على افتراض أنها منعزلة أفضل من اللجوء إلى التشكيل الرياضي الذي هو تشكيل لصورة مفترضة .

ولئن كان تشابه الصورتين هو الذي حمل أهل اللغة على القول بأنّ كلاً منهما تستعمل في كثير مما تستعمل فيه الأخرى فإنك لو تعقَّبْتَ هذه الاستعمالات لتبيّن خلاف أنّ استعمال كل من (ف غ ا) و (غ ف ا) في نقيض ما استعملت فيه الأخرى هو الأصل . والموضوع هنا يتصل بأنّ كلاً من (غ ف ا) و (ف غ ا) زوج للأخرى يناقضها ويقوم في ذاتها ، وأنّ كل ما هو في ذات (غ ف ا) ليس إلا (ف غ ا) ، والعكس بالعكس . والشيء في ذاته الذي أرق الفنان المعاصر وأرّق الفيلسوف على حدّ سواء ليس إلا مقلوبه القائم في ذاته .

وعلى هذا فالمطلوب من الفنان والفيلسوف والعالم والشاعر وكل معرب بأي لسان في أي زمان من أي مكان أن يُصدِرَ في إعرابه عن صلة الشيء بما هو قائم في ذاته ؛ أي أن يصدر في

إعرابه عن صلة الشيء بنقيضه ، وهذا أمر واقع ضرورةً ، فمثلاً إذا أعلمتنا أنّ فلاناً حضر فقد نفيتَ النقيض ضرورةً ؛ أي أنك نفيت أنه لم يحضر . ولو رحتَ تبحث في إعراب أي معرب لوجدته ينفي نقيض ما يعرب عنه ؛ لأنه لو لم ينفه فإنه لم يقل شيئاً مهما كان نوع الإعراب والإبانة .

وعلى هذا فكيف يتأتى للفنان أن يصف الغابة ونقيضها ، ويصف البيت ونقيضه في وقت واحد ؟

كيف يرسم الرسام الغابة ويثبتها في آنٍ واحد

وإذا أردت أن تطبق ذلك على أنّ من يقول : « حضر فلان » فإنه قد نفى عنه أنه لم يحضر ، وأنّ من رسم الغابة فقد نفى عدم رسمها ، ومن رسم البيت فقد نفى عدم رسمه . وهذا يدل على أنه يستحيل قيام أي شيء دون أن يكون نقيضه قائماً في ذاته ، فالحضور وعدم الحضور متصاحبان ، ورسم الغابة والبيت وعدم رسمها متصاحبان .

وإذا كان الأمر على مثل ذلك من البساطة ، فما هي الحاجة إلى تحصيل ما هو حاصل ضرورة ، ولَمَ يؤرّق الشيء في ذاته الفنان كما يؤرّق الفيلسوف ، وكما يؤرّق أيّ مُعْرِبٍ عن أي شيء ، مع أنه حاصل ضرورة وواضح بداهة . . وإذا كان حاصلاً ضرورة وواضحاً بداهةً فلِمَ خفي ؟ أيصدق عليه :
« خفيت على الأبصار وهي نهار » ؟

ولئن كان أسمى أنواع المعرفة هو ما ندركه بداهةً فهذا هو عين ما حدث للشيء في ذاته .

الوجود الموضوعي والوجود الذاتي

لقد صدر الوجود وكل شيء يقوم نقيضه في ذاته ليجلّيه واضحاً ويتجلّى به واضحاً . . والصراع بين عالم العقل الذاتي وعالم المادة الموضوعي إنما هو صراع بين الشيء وبين ما هو قائم في ذاته ؛ أي أنه الصراع القائم بين كل زوجين من كل شيء في هذا الوجود ، وإذا كان كل منهما قائماً في الآخر فمن أين جاء هذا التقسيم الذي جعل أحدهما موضوعاً والآخر ذاتاً ؟ . . فوضع بهذا عقبة لا وجود لها ؛ ذلك الذي قسم إلى الموجود على أنه ذات ، وإلى الموجود على أنه موضوع ؛ مع أنه موجود واحد يقوم من زوجين كل منهما يقوم في الآخر .

ولو نظرت إلى الماء الذي تغرفه من حيّز لتفرغه في آخر لوجدت الإفراغ إخراجاً للماء من مكانه ، والاغتراف إدخاله في مكان آخر ، وكل من الإفراغ والاغتراف بقدر الآخر . . وهكذا

فإنك إذا نظرت إلى الفرغ في صورة ما تفرغه مخرجاً له ، وإلى الغرف في صورة ما تغرفه محتوياً له ؛ لوجدت ما تخرجه بالفرغ نقيض ما تحتويه بالغرف .

وإذا سألت ، وأنت تعايش الفَرْغ من (فَ رَغَ) على أنه ذات ، عن موضوعه لم تجد له إلا الغَرْفَ من (غَ رَفَ) . وإذا سألت ، وأنت تعايش الغرف من (غ ر ف) على أنه ذات ، عن موضوعه لم تجد موضوعاً له إلا الفرغ من (ف ر غ) ؛ ذلك لأنّ كلاًّ من (ف ر غ) و (غ ر ف) إنما هو ذات في ذاته ، وموضوع لنقيضه القائم في ذاته ، فإذا حدث الفرغ من (ف ر غ) فإنّ سبيله أن ينفرغ في (غ ر ف) القائمة في ذاته ، لأنها موضوعه الذي يستقر فيه ولا موضوع له سواها . وإذا حدث الغرف من (غ ر ف) فإنّ سبيله أن يغترف من الشيء الذي يفرغ فيه ولا موضوع له سواه .

وعلى هذا فكل من (ف ر غ) ذاتٌ في ذاتها ، وموضوع لزوجها القائم في ذاتها ؛ أي أنّ كلاًّ منها ذات من وجه وموضوع من وجه آخر . ولما كان الشيء في ذاته كاملاً ، ولا يُفهم إلا من خلال ما هو قائم في ذاته ، ولا يحتاج إلى شيء آخر خارج ذاته ؛ لزم ضرورةً أن يكون الشيء في ذاته هذا ذاتاً من وجه وموضوعاً من وجه آخر . ولو أنه احتاج إلى شيء آخر خارج ذاته كأن احتاج إلى الموضوع لما كان كاملاً في ذاته ، ولما كان يُفهم من خلال نقيضه القائم في ذاته ، ولما كان أيضاً مستغنياً عن كل ما سواه بما هو قائم في ذاته ، ولهذا وجدنا (سبينوزا) في وصفه للجوهر أو قل للشيء في ذاته يقول : « الجوهر هو ما يكون في ذاته ، وما لا يُفهم إلا من خلال ذاته ولا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر » .

وهنا لابدّ من ملاحظة أنّ الشيء في تجريده وعمومه واحد ، وهو في كل زوجين من كل شيء على مثالهما ، فهو في الفرغ من (ف ر غ) والغرف من (غ ر ف) على مثالهما ، وهو في أي صيغة أخرى على مثال كل من زوجي الصيغة التي يتألف منها زوجاه اللذان يقوم كل منهما في الآخر من أية صيغة من الصيغ . وعلى هذا فهو واحد من جهة ولا يتناهى من جهة أخرى ، وإن نظرنا إلى الذات على أنها معزولة عن موضوعها ، وجدنا ذلك سبباً من وراء ما نواجه من غموض .

إن طريقة التحقق والمعنى هما واحد ونفس الشيء

هذا مبدأ (ليبنتز) الفيلسوف الألماني في اللامتميزات : « إنَّ طريقة التحقق والمعنى هما واحد ونفس الشيء »[1] . « وملخص هذا المبدأ أنْ ليس في الطبيعة شيئان متماثلان من كل

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٩٩ .

الوجوه ، وهذا من آثار عناية الله وسرّ ما في الكون من تنوع هائل »[1] .

طريقة التحقق والمعنى
واستحالة التعلم عند اليونان

في التعقيب على مثل هذه الفقرة نجد أنفسنا نواجه طريقا واحدة للتحقق والمعنى ، وفي ذلك إشارة إلى صلة المعنى بمنهج التعلم الفطري ، وهذا ما يجعلنا نعود إلى ما ذهبتْ إليه اليونان من استحالة التعلم ، وكأنّ اليونان تنظر إلى التعلم على أنه تحصيل لما هو حاصل . وهذا هو النظر القريب من مثل هذا القول الذي يصدر عن أمة لها اليد الطولى في العلم والفلسفة على مستوى العالم كله ، فكيف ذلك ؟

لقد وقف القارىء الكريم على ما تقدم من التعرض لهذا الموضوع ، فلو نظرت إلى الحَبِّ منْ (حَ بَّ) ـ في صورة ماءِ الزَّرع إذا تحبَّبَ ؛ أي صلب وقسا بعد تميّع ، وإلى نقيضه القائم في ذاته التَبَحْبُح من(بَ حَّ) الذي يتجه إلى التمادي في توسع في صورة من تَبَحْبَحَ إذا توسع ـ لوجدت الانقباض في صورة ماء الزرع وقد تحَبَّبَ وصَلُبَ وقسا نقيضَ التبحبح في صورة مَنْ تبحبح في عيشه إذا توسع فيه .

وإنك لتجد طريقة التحقق والمعنى واحدةً واضحةً كأوضح ما تكون في الأمور الطبيعيّة ، فأنت إذا نظرت إلى صيغة الحَبِّ بفتح الحاء من (حَ بَّ) وجدت الحركة تخرج من حال التمادي المتمثلة بالحاء الحلقية المظهرة في تمادٍ لتتضام منقبضة منجزرةً بالباء المنقبضة المنجزرة ، وعلى هذا فإنَّ مسار الحركة في خروجها من سعة وتمادي الحاء إلى انقباض الباء وانجزارها يُعْلن أنّ التحقق عن المعنى ناشئ عن طريقة بناء هذه الصيغة (ح ب) وزوجها القائم في ذاتها (ب ح) .

وعلى هذا فالخروج من سعة الحاء إلى انقباض الباء في (ح ب) نقيض الخروج من انقباض الباء إلى سعة الحاء في (ب ح) ، فهل هناك مَنْ خَصَّ كلاً من الصيغتين بهذا المعنى غير طريقة بناء كل منهما فطرةً وسليقةً وطبعاً ؟! .

وهذا هو ما يشير إليه الفيلسوف الألماني (ليبنْتز) الذي أحسَّ بأنَّ طريقة التحقق القائمة على تعرف بناء الشيء هي التي تؤدي إلى ما يعنيه هذا البناء من خلال المنهج الذي بني عليه . فالمنهج الذي بنيت عليه كل من (ح ب) و (ب ح) هو الطريق إلى معرفة ما يعنيه هذا البناء .

وكأنَّ اليونان وقد وقفت على مابين بناء الشيء وما يعنيه هذا البناء فرأته أمراً حاصلا

---

(١) « المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية » ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

بطبيعته ؛ لولا أنَّ الذي حال دون نسبة ذلك إليهم ما عرف عنهم من الأخذ بقول أحد اعلامهم وهو (أرسطو) القائل باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد . وقد اجتمعا في كل لبنة من لبنات بناء هذا الوجود التي بُني منها على مثل اجتماعهما في (ح ب) و (ب ح) . وأما التنوع الهائل فليس اختلافاً ، وإنما هو تناقض الأزواج التي تقوم عليها أشياء وجودنا المفطور المخلوق .

وانظر كيف أنَّ المُحِبَّ يرى كل شيء من خلال حبيبه ، فإذا به يدخل في مجال من الضيق فلا يرى من الوجود إلاّ حبيبه ، ثم يتمادى به الحُبَّ إلى السعة فيرى حبيبه في كل شيء ، وليس قول الخنساء في أخيها صخر :

يــذكــرني طلوع الشمس صخــرا وأذكــره لــكــل غــروب شــمس

إلاّ لأنّ الأشياء التي تعايشها أصبحت تذكرها بصخر .

وكأن ابن عربي في قوله :

ومـا نظرت عيني إلى غـير وجهه ولا سمعت أذني خـلاف كـلامـه

قد رأى رحمة الله وقد وسعت كل شيء ، فلم يرَ غير هذه الرحمة ولم يسمع إلاّ ماتُعرب به بلسان حالها عما هي عليه في كل شيء ، ولا نذهب إلى أبعد من ذلك .

وإنّ القول : « إنّ اللغة الوحيدة التي يمكن أن تكون ذات معنى هي لغة علم الطبيعة »[١] . أي أنها اللغة التي تُعرب عن ذاتها بذاتها عما هي عليه في ذاتها من خلال قيام كل شيء منْ زوجين نقيضين على مثل قيام كل من الزوجين النقيضين (ح ب) و (ب ح) في الآخر ، وإعراب كل منهما عن زوجه القائم في ذاته الذي يعرِّفه ويتعرف به .

ما الذي أبعد اللغة عن أن تكون طريقة التحقق والمعنى فيها واحد ونفس الشيء ؟

إنّ الذي أبعد اللغة عن أن تكون طريقة التحقق والمعنى فيها واحد ونفس الشيء عدم التميز بين ما صدر منها فطرةً وسليقةً وطبعاً أول ما صدرت ، وبين ما جرى وضعه اصطلاحا بعد ذلك في مراحل متمادية .

وفي الحديث عن لغة اللغة أو اللغة الثانية التي هي طريق الفلسفة نجد الوضعية الجديدة تقول : إنه يمكن لنا أن نتحدث عن اللغة ، وذلك على الأخص بوسيلة استخدام لغة أخرى

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٩٩ .

تكون لغة اللغة ، أو اللغة الثانية ؛ **وليست الفلسفة إلاّ هذا التحليل للّغة باستخدام لغة أخرى ، فهي تضع نظاماً من العلامات التي تدل بدورها على مصطلحات اللغة العلمية التي يستخدمها العلم ، وتكون بهذا قادرة على تحليل قضايا العلوم الطبيعيّة ، وبهذا تكون الفلسفة دراسة للتركيب المنطقي للجمل العلمية »**[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ البحث عن اللغة ليس باستعمال لغة أخرى هي لغة اللغة ، أو اللغة الثانية ، وإنما بالبحث عن هذه اللغة من خلال صيغها الطبيعية التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ؛ لأن البحث عن أي شيء إنما هو بحث عنه في ذاته وليس في غيره . ولمّا لم يجد أصحاب الوضعيّة الجديدة في اللغات التي بين أيديهم علامات تدل بدورها ليس على مصطلحات اللغة العلمية ، فإن اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً هي هذه العلامات ذاتها ؛ لأنها ليست تلك اللغة التي ينظرون إليها على أنها مجرد وسيلة للتفاهم . . ولئن كان المراد من العلامات التي تستنبط منها تلك الضوابط التي تستنبط من الكشوف التجريبية فإنّ الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً هي الرموز التي تستنبط منها هذه الضوابط نفسها ، فهي تُعْرب بذاتها عما هي عليه هذه العلامات في واقعها بلسان فيزيائيتها من جهة ، وبلسان مقالها الذي نقلته لنا أمهات كتب اللغة التي جاء نقلها مطابقاً ومساوقاً لإعرابها من خلال فيزيائيتها .

فتجنشتين واللغة والمنطق

« قد اعتمد الوضعيون الجدد على أفكار (فتجنشتين) الذي يرى أنّ معرفتنا هي نسخة من هذه الوقائع الفعلية ، وأنّ الجمل العامة هي **دالات حقيقية للجمل الجزئية** ؛ أي أنها تتكون ابتداءً من هذه الجمل الجزئية عن طريق العلاقات المنطقية ، ولنضرب مثلاً ، فإنّ الجملة « كل إنسان فان » مساوية للجملة « سقراط فان » و « أرسطو فان » ، وعلى ذلك فإن طبيعة المنطق تحصيل حاصل ؛ حيث أنه لا يقول شيئاً عن الوقائع ، ولأنّ الأحكام المنطقية فارغة من أيّ معنى ، ولا تستطيع أن تعرفنا أي معرفة عن عالم الواقع ، إنما الذي يستطلع أحوال العالم الواقع هو العلوم الطبيعية ، ونتيجة هذا كله أنّ الفلسفة لا يمكن أن تكوّن مذهباً يتكون من قضايا ، وإنما هي لا تزيد على أن تكون مجرد نشاط .

وقد قدم (فيتجنشتين) كذلك وبصفة خاصة نظرية في اللغة ؛ وتقول هذه النظرية : إنه لا يمكن منطقياً أنْ نتحدث عن اللغة ، وبالتالي فإنّ التحليل المنطقي النحوي مستحيل . وحيث أنّ كل المشكلات الفلسفية تعود في نهاية الأمر إلى هذا النوع من التحليل فإنها جميعاً ـ أي تلك

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٩٨ .

المشكلات الفلسفية ـ لا تزيد عن أن تكون مشكلات فارغة من المعنى ، ولا حلّ لها ؛ لأنه لا يمكن أن يكون لها حل »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أننا لو وقعنا عند مثل رأي (فتجنشتين) هذا لشعرنا أنه لم ينظر إلى اللغة إلاّ على أنها مجرد وسيلة للتفاهم ، وبسبب من هذه النظرة فقد أبْعَدَ اللغة في أصل فطرتها عن الوقائع الفعْلية مع أنها في أصل صدورها إنما هي واقع فعلي كأيّ واقع فعلي آخر ، فالصائتون الأُوَل لم يصوتوا لإفهام الآخرين بما يريدون ؛ لأن اللغة لم تصل إلى مثل هذه المرحلة التي أصبحت فيها وسيلة للتفاهم إلاّ بعد زمن ليس بالقصير ، وإنما صاتوا كرد فعل على فعل الواقع بهم فجاء صوتهم ردَّ فعل على ما انفعلوا به . ومن هنا كانت العلاقة بين أصواتهم وبين الواقع الذي فعل بهم فصاتوا هي العلاقة نفسها بين الفعل وردّ الفعل ليس غير .

عودة إلى أنّ كلاً من الزوجين من كل شيء مقدمة لزوجه من وجه ونتيجة له من وجه آخر

إنّ الأنقباض في الحَبِّ من (ح ب) ، مقدمة للتمادي في توسع في البح من (ب ح) ، وإن التمادي في (ب ح) مقدمة للانقباض في (ح ب) ، وعلى هذا فكل من (ح ب) و (ب ح) مقدمة للأخريمن وجه ، ونتيجة لها من وجه آخر . وإذا نظرت إلى هذا على أنه منطق فإنه منطق قَبْلِيّ ؛ لأنّ الخروج من ضيق (ح ب) إلى سعة (ب ح) ، والخروج من سعة (ب ح) إلى ضيق (ح ب) إنما هو في عمومه خروج من سعةٍ إلى ضيق ، ومن ضيق إلى سعة . وإدراك الفرق بين الخروجين ، أوْ قُلْ الفرق بين النقيضين ؛ هو الإدراك القبلي الأول . وهو الإدراك الأبسط من جهة ، والأعمق قي الوقت نفسه من جهة أخرى . إنه هو الشيء في ذاته ؛ أي إنه هو الشيء القائم في نقيضه . الذي يفسِّرهُ ويتفسَّر به .

أما المنطق الفارغ الذي أشار إليه (فتجنشتين) فإنه منطق (أرسطو) الذي اقامه بمعزل عن المنطق القائم على بناء الوجود ، ذلك البناء الذي يقوم على المنهج نفسه الذي قام عليه بناء اللغة الفطرية .

صحيح أنك إذا نظرت إلى الزوجين النقيضين (ح ب) و (ب ح) ترى أنهما نقيضان ، وأنّ كلاً منهما مقدمة للآخر من وجه ، ونتيجة له من وجه آخر ، وإنك تقع على تحصيل ما هو حاصل ، غير أنّ هذه النظرة التي لا تزيد على أن تطلعك إلاّ على تحصيل ما هو حاصل إنما هي تحصيل لما هو حاصل في ذاته ، وليس تحصيلاً لما هو حاصل لنا . وعلى هذا فكل معرفة إذا

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٩٧ .

نظرت إليها في ذاتها وجدتها تحصيلاً لما هو حاصل في ذاتها ؛ لأنها تقوم في ذاتها على ذلك .

أما بالنسبة إلينا فإننا نجد ما هو حاصل وقائم في ذاته مساوقاً ومطابقاً لما بني عليه فكرنا ، ولو لم يكن هناك تطابق بين بناء فكرنا وبناء الشيء في الواقع لاستحال علينا أن نتعرفه .

وكيف يمكن منطقياً أن نتحدث عن اللغة إذا كان بناء المنطق الوضعي عند (أرسطو) مجافياً ومخالفاً لبناء المنطق القائم على إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في واقعه ؟.

المنطق والتجربة والوضعيون الجدد

« اعتمد الوضعيون الجدد على أفكار (فتجنشتين) وبنوا على أساسها نظريةً شديدة التخصص يمكن أن تلخص قضاياها الرئيسية التي نقتصر منها هنا على ما يلي :

ليس هناك إلا مصدر واحد للمعرفة ألا وهو الحواس ، وهذه الحواس لا تدرك إلّا أحداثاً منعزلةً وماديةً . وهذه القضية هي بالطبع القضية التجريبيّة التقليدية ، ولكن الوضعيين الجدد انفصلوا عن طريق التجريبيين حين قاموا بتطوير هذه القضية ، فمن المعروف أنَّ التجريبيين يقولون : إنَّ المنطق نفسه بَعْدي ؛ أي تالٍ على التجربة ، وإنه ينحصر في كونه تعميماً يعتمد على وقائع جزئية تمّت ملاحظتها »[١] .

ويتمثل التعقيب على هذه الفقرة في أنّ القول : « إنّ مصدر المعرفة هو الحواس » ولكن ما المقصود من الحواس ؟ إذا كان المقصود منها ما نراه من ظاهر الشيء ، فإننا حين نرى (ح ب) مثلاً لا نرى (ب ح) ، مع أنه يستحيل أنْ تقوم (ح ب) هذه إن لم تقم (ب ح) في ذاتها ، والعكس بالعكس .

وعلى هذا فإنّ الأحداث كوقائع ليست أحداثاً منعزلة عن أزواجها التي تفسِّرها وتتفَسَّر بها . وعلى هذا فلا بد للحواس من أن تتم دَوْرتها لا أن تقتصر على **نصف دورة** ، وتمام الدورة لا يحدث إلّا إذا رأيت كلًّا من الزوجين في كل شيء على مثل ما ترى الزوجين النقيضين (ح ب) و(ب ح) وكل منهما يقوم في الآخر ، وأنَّ هذين الزوجين من خلال (ح ب) و(ب ح) يشملها التجريد العام كما يشمل كل الأزواج في كل الأشياء .

أما إذا اقتصرت على رؤية (ح ب) معزولة عن (ب ح) ، وبالعكس ، دون أن تصل هذين الزوجين بكل الأزواج في كل شيء ، فإنك تكون كمن نظر إلى الجزْر والمد في خصوصه في موجة من الموجات معزولاً عن عموم الجزر والمد الذي يشمل في عمومه جزْر ومدّ الأمواج كلها ،

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٩٧ ـ ٩٨ .

وجزْر ومدّ كل حركة من أيّ متحرك .

إنَّ النظر إلى الوقائع على أنها منعزلة يصرفنا عن رؤيتها من خلال دورة كاملة تشمل الزوجين ، وهذا معنى القول : « فلا علم إلاّ بالكليات » . وعلى هذا فمصدر المعرفة هو الشيء في ذاته الذي تدركُ الحواسُ ظاهره **بنصف دورة** ، وتدركه كما هو عليه في ذاته في **دورة كاملة** . والحواس في دورتها الكاملة هي العقل ؛ لأنَّ عقل كل من الزوجين من كل شيء ليس إلاّ الزوج الآخر القائم في ذاته الذي يميِّزه ويتميَّز به . وهذه الدورة الكاملة التي يحدث الوعي للإنسان عند إتمامها ، وبصورة تختلف عن غيره من الكائنات ، هي الشيء الذي يشمل الحس والعقل الذي هو النصف الآخر من الدورة .

عودة إلى الذات والموضوع
وأنّ كلاً من الزوجين عقل للآخر وموضوع

إنك إذا نظرت إلى الدورة الكاملة التي تتمثل في الزوجين (ح ب) و (ب ح) ترى كلا منهما موضوعاً للآخر من وجه وعقلاً[1] له من وجه آخر . على نحو ما تقدم التعرض في البحث عن العقل عند (سبينوزا) .

ولكن ما دور التجربة في ذلك ؟

إنّ دورها يقتصر على رؤية ما بين الفكر وبناء الواقع من تساوق وتطابق . أما كون التعميم يقوم على وقائع جزئية ، فهو كتعميم الجزْر والمدّ على كل حركة من أي متحرك ؛ لأنها لا يمكن أن تنجزر إلاّ إذا امتدتْ ، ولا تمتد إلاّ إذا انجزرت .

وعلى هذا فإنّ نظرنا إلى (ح ب) دون نظرنا إلى تماديها في (ب ح) ، وإلى (ب ح) دون نظرنا إلى انجزارها في (ح ب) إنما هو نظر إلى شيء لا وجود له . وإننا إذا نظرنا إلى نصف محيط الدائرة فإننا ننظر إلى قوس ولا ننظر إلى دائرة .

عودة إلى كانْت وقوانينه القَبْلِيَّة

« أمَّا (كانْت) الفيلسوف الألماني فكان يرى على الضد أنّ هناك قوانين قَبْليّة (أيْ لم تستَقَ من التجربة) ولكنها مع ذلك تركيبيَّة ؛ أي أنها ليست تحصيل حاصل في علاقة موضوعها بمجموها »[2] .

---

(١) واضح أن لفظ العقل يشمل العاقل والمعقول والعقال.

(٢) «الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، ص ٩٨ .

إنّ الإنسان لما صات بـ (ح ب) و (ب ح) منفعلاً بالواقع القائم الفاعل ، فإنّ قانون رد الفعل الذي صدر عنه في صورة صوت هو قانون الفعل الذي أثّر فيه فصات . فكيف جاءت كل من (ح ب) و (ب ح) نقيضاً للأخرى وقائمةً فيها ؟ ولماذا حَوت صيغة التزاوج من كل زوجين في كل شيء ما حوته صيغة هذين الزوجين (ح ب) و (ب ح) ؟ أليس لأنّ الضابط الذي يحكم صيغ التزاوج في كل شيء هو الضابط نفسه الذي يحكم أيّ ذرة من الذرات بتقدير الله سبحانه ؟!

إنَّ من وقع على الضابط الذي يحكم الزوجين (ح ب) و (ب ح) فإنه وقع على زوجين من بحر من الأزواج لا ساحل له ، وكذلك فإن من وقع على الضابط الذي يحكم ذرّة من الذرات وما في قلبها من أمواج أو جسيمات فقد وقع على بحر من الذرات لا ساحل له . فهل نقصر الضابط الذي يحكم الزوجين (ح ب) و (ب ح) عليهما وحدهما دون أن ننظر إليه على أنه يحكم كل زوجين من كل شيء ؟

وهل نقصر الضابط الذي يحكم ذرّة واحدة عليها وحدها دون أن ننظر إليه على أنه يحكم بحر تلك الذرات الذي لا ساحل له ؟

لقد أصبح الجواب واضحاً وهو أنَّ هذا الضابط كما يحكم أيّ زوجين في أيِّ شيء فإنه يحكم جميع الأزواج في كل الأشياء ، وأن الضابط الذي يحكم أيَّ ذرة من الذرات فإنه يحكم جميع الذرات .

وإذا كان نظر الحواس يقتصر على الظاهر ، وكان عقل هذه الظواهر قائماً في أزواجها المستقرة في ذواتها ، فإنَّ التجربة ليست إلّا الانتقال من ظاهر كل زوج من كل شيء إلى زوجه المستقر في ذاته . وهذا هو ما فعله (بور) في اكتشافه لتاميّته ، فهو لم يزد على أن انتقل من إحدى الصورتين إلى الأخرى التي تتمِّمُها وتتِمُّ بها والقائمة في ذاتها ، فكان اكتشافه هذا نظرياً لا يقصر عما جاءت به النسبيَّة في قسْميها الخاص والعام ، بل إنَّ تامية (بور) هذه ذات دور أكبر في تفسير الوجود ؛ لأننا حين نعممها على كل صورتين من كل شيء ، فقد أمسكنا بمفتاح من مفاتيح المعرفة وكأننا أمسكنا بالبوصلة ونحن نعبر البحر في الظلام وقد تغيّمت السماء .

إنّ التتامية قائمة من صورتيها ، أمَّا الذي حدث فهو أنّ (بور) انتقل من إحدى الصورتين إلى الأخرى ، وهذه هي التجربة ، فهل هذه التجربة قَبْلِيَّة ؟؟

والجواب على ذلك هو أنّ هذه الحركة التي تجمع بين الزوجين من كل شيء على غرار جمعها بين الزوجين (ح ب) و (ب ح) إنما ننظر إليها على أنها قاصرة على أحد الزوجين وكأننا حين نرى الزوج الآخر قائماً ضرورة نشعر وكأننا نقف على شيء سابق على التجربة ، وكأنَّ أشدّ الأشياء ظهوراً هو أشدها غموضاً ، وكأنّ أحداً لم يقم بأية تجربة توصله إلى أنّ كلّا من (ح ب)

و (ب ح) هي مقلوب الأخرى .

غير أنّ (كانْت) لم يلتفت إلى أنَّ عالمنا عالم أزواج ، وليس عالم أمثال . والسبب في عدم التفاته إلى ذلك ، وهو من هو ، قوله : « إننا لا نعرف ما هو الشيء في ذاته » . بالرّغم من أنه ليس هناك من شيء واضح وضوح الشيء في ذاته . ولو أنّ (كانْت) مثّل بأننا ندرك الفرق بين النقيضين دون سابق تجربة ، ولم يمثل بأننا ندرك أنّ اثنين زائد اثنين لا يُسفران عن عدد غير الأربعة ؛ لوصل إلى الشيء في ذاته عن طريق أشدّ الأشياء وضوحاً . . ونعود لنقول : إنّ الذي سبّب كل هذا الغموض إنما هو عدم وضوح الشيء في ذاته .

الشيء في ذاته هو القبليّة

إنّ أوّل معرفة هي معرفة النقيض بنقيضه ، وهي معرفة قبليّة ، فالكائن عرف الحَرَّ بالبرد ، والنور بالظلام ، والقريب بالبعيد ، والصعود بالهبوط .

ينقل (ول . ديورانت) عن (كانْت) قوله : « إنّ التجربة ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا ؛ لذلك فهي لا تقدم لنا إطلاقاً حقائق عامة ، وبذلك فهي تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل أنْ تقنعه وترضيه . لذلك لا بدّ أن تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية مستقلة عن التجربة واضحة ومؤكدة في نفسها ؛ إذ لابدّ أن تكون حقيقيّة بغضّ النظر عن نوع التجربة الأخيرة ، وحقيقيّة حتى قبل التجربة . ويصوِّر لنا (كانْت) بمثال رائع إلى أيّ مدى نستطيع أنْ نتقدّم مستقلين عن كل أنواع التجربة ، فيقول : « إنّ المعرفة الرياضية ضرورة ومؤكدة ، ولا نستطيع أن نتصور ما ينقضها في تجربة المستقبل . قد نعتقد أن الشمس قد تشرق غداً من المغرب ، أو أنّ النار سوف لا تحرق العصي الخشبيّة في عالمٍ لا تحرق فيه الأشياء ؛ ولكننا لن نعتقد أو نصدق طيلة حياتنا أنّ اثنين زائد اثنين يمكن أن يسفر عن عدد غير الأربعة ؛ لأنّ التجربة لا تعطينا شيئاً سوى أحاسيس منفصلة ، وحوادث قد تغير تعاقبها في المستقبل . إنّ هذه الحقائق التي تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري ، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عليها عقولنا ؛ لأن عقل الإنسان ليس لوحاً جامداً من الشمع تُكتب عليه الأحاسيس ، والتجربة إرادتها المطلقة والمتقلبة ، وليس سلسلة من الحالات العقلية ؛ إنه عضو نشيط يسبك وينسّق الإحساسات إلى أفكار ، عضو يحوّل ضروب التجربة الكثيرة المشوشة وغير المنظمة إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب »[1] .

---

(١) « قصة الفلسفة » ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .

إن الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا

لئن قال (كانْت) : « إنّ الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا ، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عقولنا وفقاً لها » فإنّ قوله هذا صحيح .

ولقد سبق التعرض لهذه الفقرة من جهة ، ونعود إلى التعرض لها من جهة أخرى . فإذا كانت الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا ، وكان هناك تساوق بين تركيب العقل وتركيب الشيء - أيّ شيء - لأنهما يسيران على منهج نظام واحد في كل منهما ، هو منهج التزاوج المتناقض ؛ فإنّ إدراك الإنسان للأشياء إنما هو إدراك ينشأ عن التوافق بين التركيبين .

وعلى هذا فإن معرفة التناقض في هذا التزاوج المتناقض هي معرفة فطريّة ، فالإنسان يدرك بفطرته أنّ الحركة تنحسر منجزرة وتتمادى منطلقة قبل أن يصل إلى أنّ : اثنين زائد اثنين لا يمكن أن يسفرا عن غير الأربعة . فالإنسان يدرك أنه في حركة واحدة انحسر عن شيء متمادياً إلى شيء آخر ، قبل أن يصل إلى عملية الجمع التي تقوم على الاصطلاح ، ولا تقوم على طبيعة الشيء في ذاته ، الذي يخرج من حيز إلى حيز . والخروج من حيز إلى آخر ليس إلاّ خروجاً من أحد الزوجين إلى زوجه القائم في ذاته ، الواضح وضوحاً يفوق كل وضوح آخر ، والقائم على أساس فطري سابق على التجربة .

وعلى هذا فالقبلية تتمثّل في معرفتنا الإجمالية للتناقض بين كل من الزوجين في كل شيء . والإنسان يعرف العلاقة بين (ح ب) و (ب ح) من خلال التناظر بين شكليهما ، كما يعرف التناظر بين **العابس** والمبتسم من خلال شكليهما ، فالعابس منقبض الأسارير ، والمبتسم منبسطها ، كما أنّ الذي ينطق بـ (ح ب) يضمّ شفتيه ، والذي ينطق بـ (ب ح) يفرج بينهما . وقد مرّ أنّ معرفة جمع اثنين إلى اثنين تقوم على وجود التماثل ، فكيف تكون مثل هذه المعرفة سابقة على التجربة في عالمٍ لا مكان فيه للتماثل لأنه عالم يقوم على التزاوج ؟

كيف يكون الشيء في ذاته أشدّ الأشياء وضوحاً وسابقاً على التجربة ؟

ولا جواب على مثل هذا السؤال إلاّ أنّ الشيء في ذاته خَفي لشدّة وضوحه ، فهل هناك فرقاً بين المتحرك والساكن وهما نقيضان ، أو بين الوجه والقفا ، أو بين الخلف والأمام ؟! إنّ التناقض هو أشدّ الأشياء وضوحاً ؛ لأنه لا تمييز إلاّ به . . « وبضدّها تتميّز الأشياء » .

الوضعيون الجدد واللغة الوحيدة

يقول الوضعيون الجدد : « إنّ اللغة الوحيدة التي يمكن أن تكون ذات معنى هي لغة علم

الطبيعة ، وينبغي توحيد كل العلوم تحت هذا اللواء (ومن هنا تأتي فكرة الوضعيين الجدد عن اللغة الوحيدة أو العلم) . وهناك شرط آخر ينبغي توافره من أجل أن يكون للقضية المنطقية معنى ، فهي ينبغي أن تكون مبنيّة وفقاً لقواعد النحو ، والتركيب اللغوي ؛ فإن قلت : « الحصان يأكل » فأنت تقول كلاماً ذا معنى ، أما إن قلت : « الحصان يأكل يأكل » فهي جملة بغير معنى »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ وجود الإنسان ووجود اللغة قائمان على المجاز ، أما وجود الأشياء في ذاتها فقائم على الحقيقة ، والحقيقة واحدة في ذاتها ، ولها من المجازات ما لا يتناهى ، وإنّ عدم التمييز بين ما هو قائم على الحقيقة وما هو قائم على المجاز الذي يصدر عن الحقيقة ويرتد إليها كان وما يزال السبب في عدم وضوح مثل هذه المواضيع .

إنّ السَّبَّ من (سَ بَّ) يتجه إلى معنى القطع ، كما أنّ نقيضه البَسَّ من (بَ سَّ) يتجه إلى معنى مزْج الشيء بالشيء وخلطه به . فالسبُّ له نقيض واحد حقيقة هو البسُّ ، كما أنّ البسّ له نقيض واحد حقيقة هو السَّبُّ ، ولكل من هذين النقيضين مجازات لا تتناهى . . فإذا كان الوجود في حقيقته يرجع إلى واحد ، فإنّ مجازات هذه الحقيقة هي أيضاً تصدر عن رحم هذه الحقيقة الواحدة وترتدّ إليها .

إنسانية الإنسان قائمة على المجاز

وإذا نظرت إلى إنسانية الإنسان وجدتها قائمة على حرية الاختيار بحكم أنّ الحقيقة لا حرية فيها ؛ لأنه لا مجال فيها لأيّ اختيار ، ولأنه لا يصار إلى المجاز إلّا إذا تعذّر استعمال الحقيقة ، وفي هذا القول ما فيه .

وعلى هذا فالتضام في حرف، الباء له **حقيقة واحدة** . ولهذه الحقيقة مجازات لا تتناهى ، وقل مثل ذلك في كل حرف ، بل وفي كل صيغة صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، فإنّ لها حقيقة واحدة ، ولهذه الحقيقة مجازات لا تتناهى . . وقد صُرفنا عن الحقيقة إلى مجازاتها لنكون أحراراً مختارين .

وإذا كانت الغاية أن تكون بين أيدينا لغة نتعرف من خلالها على طبيعة الحركة في أشياء الوجود فإن اللغة المؤهلة لذلك هي اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ؛ لأنّ حركتها هي الحركة ذاتها في أشياء الوجود . فالباء في (ح ب) لا تقف عند التصاق بعينه فهي تشمل من أنواع الالتصاق والانقباض ما لا يتناهى . وقل مثل ذلك في الحاء فهي تشمل من أنواع السعة

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

ما لا يتناهى أيضاً وقل مثل ذلك في كل الحروف .

عدم الوصول إلى الحقيقة
ليس إلّا من أجل حرية الاختيار

إنّ النظام والمنهج الذي بني عليه الشيء هو الذي يحول بيننا وبين الحقيقة لنعيش أحراراً نختار ما نختار من بحر مجازها الذي لا ساحل له . ولو قدر لنا أن نحيا الحقيقة لكنّا جماداً .

الحقيقة هي منتهى الشوط في كل شيء

إنّ الحقيقة تعني في كل ما مرّ في هذا البحث الكمال في كل شيء ، وليست نقيض الباطل ، فمن لم يبلغها عاش الباطل ، وإنما هي بلوغ الكمال في كل شيء ، ولا يجهل أحد أنّ الكمال لله وحده . . هذا هو معنى الحقيقة ، فلا يذهبنّ بنا الشك إلى أنّ من لم يبلغها فهو في شك مريب . إنّ الحقيقة أن تبلغ الحضارة منتهى أشواطها ، وليس من أمل بعد بلوغها في أيّ تقدم أبداً ، وذلك هو منتهى البلاء .

وإنّ القول : « إنّ الحقيقة تقع منا في نهاية طريق لا نهاية لها » لا يعني أكثر من اقترابنا من الكمال أكثر فأكثر ، وعلى مقدار ما نوغل في معرفة الشيء في ذاته .

الشيء في ذاته أول خطوة وآخر خطوة

إنّ الشيء في ذاته هو الحقيقة التي تقع منا في نهاية طريق لا نهاية لها وهو بين أيدينا . ولئن عرَّفناه بأنه يتمثل في قيام كل من الزوجين النقيضين في الآخر من كل شيء ، فإننا إذ نقول إنّ كلاًّ من الزوجين (ح ب) و (ب ح) نقيض للآخر ، فلا يبقى لنا إلّا أنّ نخرج من هذا التناقض القائم حقيقة إلى نقائض كل من (ح ب) و (ب ح) المجازية التي لا تتناهى . ولهذا وجدنا أهل اللغة لم يستعملوا كلاًّ من (ح ب) و (ب ح) نقيضاً للآخر وإنما استعملوا نقائضهما المجازية ؛ فاستعملوا مثلاً الكره نقيضاً للحب ، والضيق نقيضاً للتبحبح ، فراراً من ضيق الحقيقة إلى بحر مجازها الذي لا ساحل له . ولو قدر لنا أن نحيا الحقيقة الواحدة لزالت عنا حريتنا التي هي أكرم عطايا فاطر كل شيء عز وجل للإنسان .

الجملة وقواعد النحو والتركيب اللغوي
عند المنطقيين الجدد

يقول المنطقيون الجدد : « هناك شرط آخر ينبغي توافره من أجل أن يكون للقضية المنطقية

معنى . فهي ينبغي أن تكون مبنية وفقاً لقواعد النحو والتركيب اللغوي ، فإن قلت : « الحصان يأكل » فأنت تقول كلاماً ذا معنى . أمّا إنْ قلت : « يأكل يأكل » فهي جملة بغير معنى . ويقول الوضعيون الجدد : إن الفلسفة التقليدية تخطىء ، ليس فقط في حق مبدأ الموضوعية الذي سبق الحديث عنه ، بل في حق قواعد التركيب اللغوي . وهكذا مثلاً فإنّ التعبيرات التي يستخدمها الفلاسفة الوجوديون لا معنى لها . ونموذج هذه التعبيرات قول (هيدجر) الفيلسوف الألماني الوجودي : « العدم يعدم » ؛ لأن لكلمة العدم هنا شكل الفاعل ، ولكنّ العدم ليس فاعلاً بالمعنى المنطقي ؛ لأنه يدل على النفي ، ولا يمكنه مطلقاً أن يقوم بدون الفاعل »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة كما يلي :

الكلام كله حركة ، والحركة فعل ، والفعل ليس إلاّ ردَّ فعل على مؤثر فاعل . وعلى هذا فالفعل ورد الفعل قائمان في كل حركة . وعبارة « يأكل يأكل » ليست تكراراً للتكرار ، وإنما هي للتوكيد الذي يجيء بمعنى جديد ، كقول ابن مالك في ألفيته :

وما من التوكيد لفظيا يجي مكرراً كقولك ادرجي ادرجي

فـ « يأكل » الثانية ، و « ادرجي » الثانية قد تكون موصولة في جانب من جوانبها بقول الحماسي :

كالبَيْض في الأُدحيِّ يلمع في الضحى فالحُسْن حُسْنٌ والنعيمُ نعيمُ

فهو في قوله : « فالحُسْن حُسْنٌ ، والنعيمُ نعيمُ » قد وصف كلاًّ من الحُسْن والنعيم بكل ما يمكن أن يتصف به الحُسْن من حُسْنٍ ، وكل ما يمكن أن يتصف به النعيم من نعيم . وقل مثل ذلك في أمثاله ، وما أكثر ما تردد العامّة أمثال هذه العبارات .

ولئن كان موضوع العدم من المواضيع التي أبحرت فيها أقلام الفلاسفة والمتكلمين إبحاراً تجافى به كثيراً أو قليلاً عن معناه في هذا الحرف ، فإنك لو قرنت المعدوم من (ع د م) بنقيضه المدعوم من (د ع م) لتبيّنَ لك أنّ ما تدعمه تسنده في صورة العرائش تُدْعَم بالخشب ، وأنّ نقيضه إنما يتمثل في هذه العرائش إذا خرت غير مدعومة ، هذا وإنّ عبارة : « العَدَم عَدَم » وإن لم تكن كعبارة (هيدجر) فإنها تستضيء بنقيضها « الدُّعُم دَعْم » وتضيئه ، أما نسبة الفعل إلى العدم بأنه يعدم فكعبارة : « الموت يميت » وكلاهما تقومان على التجوّز ولا حاجة إلى النظر إليهما من خلال أقوال من أبروا في هذا الموضوع وأبحروا ، ووجه المشكلة أننا نصطلح ثم نتعامل مع هذه المصطلحات وكأنها من السنن الكونية ناسين أو متناسين أنها مجرد اصطلاح ، وقد جرى الناس على الإخبار عن الشيء بذاته ، أو قل عن وصفه بذاته ، فهمْ في قولهم مثلاً : « الحقُّ

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ١٠٠ .

حقٌّ » قد وصفوا الحقَّ بكل ما يمكن أن يُوصَف به ، غير أنّ مثل هذه التعابير مع شيوعها فإنها قلّما يلتفت المعبرون بها إلى سعتها وشمولها لكل ما يمكن أن يُوصَف به الشيء ؛ إذ لا توجد عبارة أخرى يمكن أن يوصَف بها الحقُّ مثلاً كقولك : « الحقُّ حقٌّ » لأنها تشمل كل ما يمكن أن يوصَف به الحق . وقل مثل ذلك في أمثال هذه العبارات . وانظر إلى قولهم : هذا الرجل رجل ، وهذه المرأة امرأة ؛ فقد وصفوا الرجل بكل ما يمكن أن يوصف به من كمال الرجولة ، ووصفوا المرأة بكل ما يمكن أن توصف به من كمال أيضاً . وانظر إلى قول الشاعر :

« هم القوم كلُّ القوم يا أمَّ مالك »

فهو كالقول : « القوم قومٌ » ، وإنه في قوله : « كلُّ القوم » قد وصفهم بكل ما يمكن أن يوصَفوا به ، غير أنَّ عبارة « القوم قومٌ » وإن كان لها مثل هذا الشمول ، غير أنّ النسق الشعري له أثره في أنساق النفوس المواكبة له .

الشيء في ذاته
والنظر إلى الصيغ العلمية والفلسفية واللغوية على هدى منه

وإذا نظرت إلى : « الحُسْن حُسْنٌ ، والنعيمُ نعيمٌ » ، و « **الحق حقٌ** ، و « **الباطل باطلٌ** » ، و « **هو رجلٌ رجل** » ، و « **هي امرأة امرأة** » . . . في مرآة الشيء في ذاته من خلال صيغة السَّبْح من (سَ بَ حَ) التي تتجه إلى التمادي في صورة مَنْ يسبح في الماء مثلاً ، وإلى نقيضها وزوجها القائم في ذاتها الحَبْس من (حَ بَ سَ) الذي يتجه إلى التقييد المناقض للانطلاق في صورة المحبوس ؛ لوجدت السَّبْح والحَبْس زوجين نقيضين مبنى ومعنى ، ووجدت كلًّا من السَّبح والحبس قد عرَّف الآخر وتعرَّف به ، ووضَّحه وتوضَّح به ، وجلّاه وانجلى به ؛ أيّ أنّ كلًّا منهما قد ميّز الآخر بكل ما يمكن أن يُميَّز به . وأنت إذا قلت : « **السَّبْح سَبْحٌ** » ، و « **الحَبْس حَبْسٌ** » ، فقد وصفت كلًّا منهما بكل ما يمكن أن يوصف به . وهذا راجع إلى أنَّ **كلًّا منهما هو الآخر ذاته** ، فالحروف هي الحروف ذاتها ، كما أنَّ بينهما تماثلاً كاملاً ، ولا فرق بينهما في شيء ؛ غير أنّ كلًّا منهما مقرون بنقيضه ضرورة .

والسؤال : لِمَ قُرِن كل منهما وهما متماثلان ؟

والجواب : هو أنه لا وجود في عالمنا إلّا للتزاوج ، فكل منهما لباس للآخر ، كما أنه لا وجود لأيٍّ من الزوجين معزولاً عن الآخر ، وهذا راجع إلى أنّ كلًّا منهما يُثَبِّت الآخر ويَثْبُت به ، ويوجِده ويوجَد به ، بل يمكن أن تقول : إن كلًّا منهما **هو كل شيء للآخر** . وعلى هذا فإنّ الشيء في ذاته قائم على التماثل من جهة ـ وهو التماثل بين حروف كل زوجين من كل شيء على غرار التماثل بين حروف الزوجين النقيضين (س ب ح) و (ح ب س) ـ قائم على التناقض من

جهة أخرى ، وهو التناقض في اتجاه حروف كل زوجين من كل شيء على غرار التناقض في اتجاه حروف الزوجين (س ب ح) و (ح ب س) .

وإنّ الشيء في ذاته في جمعه التماثل إلى التناقض قد بلغ المثل الأعلى في البيان وفي البناء اللذين أقامه عليهما الله عز وجل . وعلى هذا فإنه سواء في العلم أو في الفلسفة أو في اللغة ينبغي أن ينظر إلى جميع الصيغ سواء كانت علمية أو فلسفية أو لغوية على هدى من الشيء في ذاته ، أي على هدى من الفطرة التي فطر الله الناس عليها .

وقولهم : « ليس العدم فاعلاً بالمعنى المنطقي ويدل على النفي ولا يمكنه مطلقاً أن يقوم بدون الفاعل » فإننا هنا نشهد (س ب ح) تنفي (ح ب س) ، و (ح ب س) تنفي (س ب ح) ، وكل منهما تقوم في الأخرى ، وكل منهما حركة ـ وكما يقول (برتراند راسل) : « إنه ليس إلى فصل الحركة عن المتحرك من سبيل » ـ وعلى هذا فالمفعول لا يوجد إلّا بالفاعل ، والعكس بالعكس . . فـ « يأكل يأكل » فعل ولا حاجة لذكر الفاعل إلّا عند التخصيص ، ومثل هذه العبارة لا تصدر إلّا وفي ذهن كل من الصائت والسامع ما يخصصها ، وإلّا كانت لغواً .

الفلسفة الحديثة تنبذ المنطق الصوري
وتستبقي الأسس التي قام عليها

إننا لا نزال نشاهد من يحاول جاهداً أن ينفي عن الفيزياء والرياضيات ، بل وكل شيء آخر ؛ التناقض الذي قام عليه الوجود ، مع أنّ هذا التناقض هو المنهج الذي بُني عليه وجود الشيء ـ أيّ شيء ـ فكل شيء يقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر . والقول : « إنّ الفلسفة الحديثة قامت بنبذ المنطق الصوري »[1] إنما هو قول يحتاج إلى شيء من التفصيل ، فعلاقة النتائج بالمقدمات علاقة ليس إلى نبذها من سبيل ، وإنّ الذي ينبغي أنْ ينبذ إنما هو القول بثبات الهوية ، **واستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، والثالث المرفوع** . تلك هي الأسس الثلاثة التي أقام (أرسطو) عليها منطقه . وقد تقدم عدم صلاحية هذا المنطق بالنسبة لهذه الأسس . أما أن تقوم المقدمات على نتائجها ، فأمر يقوم عليه بناء الشيء . فالزلُّ من (زَ لَّ) عن حيّز مقدمة عنها ينتج عنها اللزّ من (لَ زَّ) ، واللزّ من (ل ز) مقدمة ينتج عنها الزل من (ز ل) ، وكل منهما مقدمة من وجه ونتيجة من وجه آخر . و (ز ل) و (ل ز) نقيضان وكل منها تقوم في الأخرى .

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٩٧ ـ ٩٨ .

الميكانيكية والديناميكية

« إذا نظرتَ إلى الميكانيكية التي تنظر إلى العالم على أنه كالآلة التي تسير وحدها من غير تدخّل من عقل أو توجيه ، وأن أحداث العالم لا ترتبط بينها إلّا برباط العليّة أو السببية ، وأنَّ الحركة هي الظاهرة العامة في الطبيعة ، ولها قوانينها الخاصة ، وهي تقابل النزعة العضوية الحيوية من جهة ، وتقابل النزعة الديناميكية التي تقول بالتفاعل بين القوى تفاعلاً متبادلاً ، بينما الميكانيكية تركز على الانفصال بين الأشياء ، وتفصل ما بين المادة والقوة ، وترى كل الأحداث نتائج للحركة لا للقوى المتفاعلة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنَّ التفاعل الديناميكي قائم على التزاوج الذي أقام الله جل وعلا الأشياء عليه ؛ إذ خلق كل شيء من زوجين . فلو نظرتَ إلى الوَلْي من (وَ لَ ى) لوجدته يتجه إلى معنى القرب ، فإنّ الشيء الذي يلي الشيء هو الذي يتبعه من غير فصل بينهما . وتقول : « جلست مما يليه » أي يقاربه ، على نقيض اللوْي من (لَ وَ ى) الذي يتجه إلى البعد عن الشيء من قولهم : « مرَّ لا يلوي على شيء » أي لا يقترب . وعلى هذا فاللفظان (و ل ى) و (ل و ى) زوجان نقيضان مبنى ومعنى ، وكل منهما يقوم في الآخر .

وإذا كانت الميكانيكية جانباً من جوانب الديناميكية فإن قيام كل من الزوجين في الآخر يحركه ويتحرك به ، ويوجِده ويوجَد به ، وكل منهما كل شيء بالنسبة للآخر بتقدير العزيز العليم سبحانه ، فإنّ التزاوج في عمومه يشمل جميع الأزواج في جميع الأشياء ، وفي خصوصه نجد كل زوجين من كل شيء يتميزان عن كل زوجين في كل شيء آخر .

هذا التزواج العضوي الذي إذا نظرنا إليه على أنّ كلاً من (ل و ى) و (و ل ى) منفصلة عن الأخرى فقد لحظنا الجانب المنفصل الذي تقول به الميكانيكية ، أما وقد تبيَّن أنّ كلاً منهما يقوم في الآخر يحركه ديناميكياً ويتحرك به ، ويجليه وينجلي به ، ويفسِّره ويَتَفَسَّر به ، فإن الدنيامية هي الأصل الذي يتمثل في التزاوج القائم بيم الزوجين من كل شيء . وإذا نظرت إلى قيام كل من الزوجين في الآخر وجدتَ أنهما وإن حرَّك كل منهما الآخر وتحرك به ، فإنه لا بدّ من خالق خلقهما على مثل ما هما عليه ؛ ألا وهو الله عز من خالق .

وإنّ الذي دعا إلى عدم النظر إلى الميكانيكية على أنها جانب من جوانب ديناميكية التزاوج في كل شيء أننا عشنا مع أزواج الوجود على أنها منفصلة متميزة ، ولم نعايشها وكل من الزوجين يقوم في الآخر قياماً لا فكاك له إلى أن يأذن خالقهما بما يريد .

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، حاشية الصفحة ٢٢ .

كيف تكون المعرفة ممكنة ؟

« كيف تكون المعرفة ممكنة إذا كنا لا نعرف إلّا الجزئيات ، بينما تطبق المعرفة على تلك الجزئيات دائماً مفاهيم كليَّة وقوانين عامة ؟ وقد قدم (ديكارت) نفسه حلاً لهذه المشكلة بافتراض وجود أفكار فطرية ووجود موازاة بين قوانين الفكر وقوانين الوجود ، وقد أفسح له (الكوجيتو) الطريق للانتقال من الفكر إلى الواقع ؛ بحيث أقام (ديكارت) بين العقل والمادة علاقة العلة والمعلول ، وقد أخذ عدد من المفكرين الذين يسمون خطأ بالعقليين بنظرية الأفكار الفطرية ، وأهمهم (سبينوزا : ١٦٣٢ ـ ١٦٧٧ م) ، و (ليبنتز : ١٦٤٦ ـ ١٧١٦ م) ، و (فولف : ١٦٧٩ ـ ١٧٥٤ م) »[(١)] .

لقد تقدم أنَّ هناك تساوقاً بين بناء الفكر وبناء الوجود ، وأنهما يحكمهما ضابط واحد هو ضابط التزاوج المتناقض الذي يصدران عنه ويرتدان إليه ، وأنّ كل زوجين من كل شيء كذلك . ولولا أنّ المعرفة تقوم على أنّ هناك تساوقاً بين بناء الفكر وبناء الوجود الذي يجعل الإنسان يتعرف بناء الشيء من خلال بناء فكرة لما أمكن أن تقوم أي معرفة . وهذه الموازاة قائمة على موازاة كل من الزوجين في كل شيء للآخر . وليس هذا من قبيل الافتراض ، فإنك لو نظرت إلى الزوجين (وَ لَ ى) و (لَ وَ ى) لوجدت كلا منهما على مثال الآخر ومساوقاً وموازياً له في كل شيء . أما التناقض في الوجهة فهو التناقض الذي لولاه لما قام الزوج في زوجه ولما عرَّف كل منهما الآخر وتعرَّف به . وهذه هي الناحية الهامة في الموضوع وليس الموازاة وحدها .

وكيف يمكن أن تكون هناك موازاة ومطابقة بين كل زوجين من كل شيء على مثل موازاة كل من (و ل ى) و (ل و ى) للآخر افتراضاً لولا أنها موازاة ومطابقة لا يوجد في الوجود موازاة ومطابقة تعلو عليها . والحق أنّ قول (سبينوزا) إنّ عقل كل شيء قائم فيه موصول بما قاله (ديكارت) من وجود موازاة بين قوانين الفكر وقوانين الوجود . ولو أنّ (ديكارت) قال : إن هناك موازاة بين التزاوج الذي بُني عليه الإنسان والتزاوج الذي بني عليه الوجود ؛ لكان ذلك مطابقاً لواقع الحال . وعلى هذا فإن معرفتنا بالشيء إنما هي معرفة ناشئة عمّا بيننا وبينه من تناظر ، وهي معرفة لابد أن تكون في كل شيء على قدره . ومن هنا كانت معرفة الإنسان وقد وعى شيئاً ، ومعرفة غيره شيئاً آخر .

ولابد من تكرار القول إنّ الذي وقف حجر عثرة في سبيل البحث ولا يزال : تلك الاصطلاحات التي وقفت حائلاً دون المضي قدماً في أن نبحث الفكر والمادة على أنهما **شيء** . . هذا وإنّ قانون التزاوج المتناقض إنما هو في عمومه واحد من جهة ، وهو في كل شيء على مثاله

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٢٤٠ .

من جهة أخرى . وهو القانون العام لكل أشياء الوجود المفطورة المخلوقة .

عودة إلى الحقيقة الوجودية عند هيجل

« قد تصور (هيجل) الحقيقة الوجودية على أنها نموٌّ جدلي للعقل المطلق الذي يصل دائما إلى تركيبات جديدة ابتداء من مفهومي القضية ونقيض القضية »[١] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل فيما يلي :

إنّ الحقيقة هي **الشيء في ذاته** الذي نخرج منه لنعود إليه ، ولو نظرت إليه من خلال العلوق من (ع ل ق) الذي يتجه إلى نشوب الشيء بالشيء في صورة الشوك ينشب بالثوب إذا علق به واستمسك . ونقيضه القلع من (ق ل ع) الذي يتجه إلى الانفصال عن الشيء في قولهم : « قلعته من موضعه قلعاً » نزعته ، و« أقلع عن الأمر » تركه .

وعلى هذا فالزوجان (ع ل ق) و (ق ل ع) زوجان نقيضان مبنى ومعنى ، وهما في حركة دائمة دائبة ؛ لأن العين التي تنتهي بها (ق ل ع) هي العين نفسها التي تبدأ بها(ع ل ق) ، والقاف التي تنتهي بها (ع ل ق) هي القاف نفسها التي تبدأ بها(ق ل ع) . وهذا يدلّ على أنّ الحركة التي تنتهي وتبدأ في وقت واحد إنما هي حركة دائمة دائبة .

وعلى هذا فالحقيقة المتمثلة في (ع ل ق) و (ق ل ع) ، أو قل المتمثلة في **الشيء في ذاته** ، تخرج من ذاتها بالعين في (ق ل ع) لتعود إلى نقيضها القائم في ذاتها بالعين نفسها في (ع ل ق) كما تخرج من ذاتها بالقاف من (ع ل ق) لتعود إلى نقيضها القائم في ذاتها بالقاف من (ق ل ع) ؛ وذلك كذلك دائماً وأبداً .

وهذه الحقيقة ليست مطلقة كما يقول (هيجل) ، وإنما هي مقيّدة بزوجها القائم في ذاتها ؛ لأنَّ وجودنا المفطور المخلوق إنما هو وجود أزواج ، وكلٌّ من الزوجين في كل شيء مقَيَّد بالآخر ـ بفتح الياء ـ ومقيِّد له ـ بكسرها . والقضية تتمثل في خروج (ق ل ع) من ذاتها إلى ما هو قائم في ذاتها ، ثم خروجها منه مرة أخرى لتعود إليه ، وذلك كذلك دائماً وأبداً .

سيجموند فرويد والتحليل النفسي

« إنّ (فرويد) يعتمد على المذهب الجوهري في المذهب التطري الميكانيكي ـ والقائل بأنَّ الأعلى يفسِّر الأدنى ـ ليعلن أنّ حياة الوعي ما هي إلاّ محطة لعب ميكانيكي لعناصر **ما تحت الوعي** ، وأنَّ هذه العناصر التي تحتفظ بديناميكيّة خاصة بها تتداخل معاً في عُقَد ، وتميل إلى

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٣٠ .

العودة إلى الظهور في الوعي لتوجه السلوك . وأمّا القوة المميزة للحياة النفسيّة فيها فإنها (الليبيدو) وهو نوع من القوة الجنسيّة **بأعمّ المعاني** . وهو يرى أنّ كل الظواهر النفسيّة العليا ما هي إلّا إعلان للدوفع الشبعيَّة الجنسيّة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة هو كما يلي :

إنّ الأعلى والأدنى في مذهب (فرويد) ليسا إلّا الزوجين من كل شيء اللذين مثَّلنا لهما بـ (ع ل ق) و (ق ل ع) آنفاً . فإذا عايشْت (ع ل ق) نظرت إليها على أنها الأعلى . وإذا عايشت (ق ل ع) نظرت إليها على أنها الأعلى . وعلى هذا فكل منهما ظاهرة من وجه ومستبطنة مستقرّة في ذات زوجها من وجه آخر . وإنّ التقسيم إلى أعلى وأدنى تقسيم لا يوافق الواقع ، والقول بأنَّ الأعلى يفسِّر الأدنى يوافق الواقع من وجه ولا يوافقه من وجه آخر ؛ لأنَّ كلًا منهما باعتبارهما نقيضينْ فإنّه يفسِّر الآخر ويتفسَّر به .

وأما كون حياة الوعي ليست إلّا محطة لعب ميكانيكي لعناصر ما تحت الوعي ، فقول متجافٍ عن الواقع ؛ لأنك لو نظرت إلى (ع ل ق) الظاهرة على أنها تمثل حياة الوعي ، وإلى (ق ل ع) المستبطنة في ذاتها على أنها تمثل حياة اللاوعي ؛ وجدتَ كلًا منهما تؤثر في الأخرى وتتأثر بها **على نمط واحد تماماً** ، فكل منهما تحرك الأخرى وتتحرك بها ، وتوجهها وتتوجه بها . والوعي بحكم الحركة الدائبة الدائمة يستتر في اللاوعي ليبرز الوعي واضحاً ، ثم يستتر الوعي ليبرز اللاوعي من جديد ، وذلك كذلك دائماً وأبداً ، فهما في تعاقب دائم دائب .

وأما القوة المميزة للحياة النفسيَّة فليست هي (الليبيدو) وحدها والتي يفسرها (فرويد) بأنها ليست إلّا الدوافع الشبعيّة الجنسيّة ؛ ذلك لأنّ هذه القوة المميِّزة إنما تتمثل في **التجاوز** ، فكلٌ من الزوجين (ع ل ق) و (ق ل ع) متجاوِز على الآخر ـ بكسر الواو ـ وكل منهما متجاوَز عليه بفتحها ، وكل منهما متجاوِز ـ بكسر الواو ـ ومتجاوَز عليه ـ بفتحها ؛ لأنَّ الظاهر يستبطن ليبدو الباطن ، والباطن يظهر ليستبطن الظاهر ، كما هي الحال في كل من الزوجين : العلوق من (ع ل ق) والقلع من (ق ل ع) .

وليست الناحية الجنسيَّة إلّا جانباً من جوانب **هذا التجاوز** الذي له صور لا تتناهى . وليست هناك (عُقَدٌ) ، وما ينظر إليه على أنه (عقد) إنما هو في الواقع حلٌ للعقد ؛ لأنَّ قيام كل من الزوجين في الآخر إنما هو حلّ لتجاوز كل منهما على الآخر بحكم أنّ كلًا منهما يتجاوز على الآخر بقدر تجاوز الآخر عليه . وليس ما نراه من اختلاف صور التجاوز إلّا ابتعاداً عن الفطرة التي فطر الله الخلق عليها . فكل من الزوجين طالب من وجه ومطلوب من وجه آخر . غير أنه

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

لما قام الوعي عند الإنسان، وأصبح حراً مختاراً في اختيار زوجه فلا بدَّ من مواجهة ثمن هذه الحرية المتمثل في تجاوز أحد الزوجين على الآخر على غير منهج الفطرة، ولو أنها كانت حرية بما فطرت عليه، ولو تجاوز أيّ منهما بقدر تجاوز الآخر عليه لما وجدنا هذه المعاناة التي أطال الناس في التحدث عنها، ولعلّ عبارة: «بأعمّ المعاني» تجعلنا ننظر إلى أنّ (الليبيدو) في خصوصها ليست إلاّ حالاً من أحوال التجاوز التي تبرز في صور لا حدود لها.

التطور الخلاق والديمومة عند برجسون

إذا رحتَ تبحث عن التطور الخلاق والديمومة اللذين قال بهما (برجسون) تجدهما ماثلين في الشيء في ذاته من خلال الزوجين النقيضين : العشق من (ع ش ق) الذي يتجه إلى اشتباك شيء بشيء في صورة مَنْ عَشَّقَ شيئاً بآخر إذا أدخل أطراف أحدهما بين أطراف الآخر ، ونقيضه القشع من (ق ش ع) في صورة انقشاع الغيم إذا تكشف وزال . وعلى هذا فالتعشّق في صورة اشتباك شيء بشيء ، نقيض التقشّع في صورة انجلاء شيء عن شيء كانجلاء الغيم إذا تقشّع وزال .

وإنّ أعظم صور التطور الخلاق هي الصور الماثلة في بناء الشيء - أيِّ شيء - حيث ينتقل النقيض إلى نقيضه القائم في ذاته بحيث يخرج كل من النقيضين من الآخر ليدخل فيه من جديد ، وذلك كذلك دائماً وأبداً . وهل هناك تطوّر أعظم من أنْ يتطوّر الشيء إلى نقيضه في **ديمومة دائبة دائمة** ، كما يتطور كل من الزوجين من كل شيء إلى الآخر على غرار تطور كل من العشق والقشع إلى الآخر . أما الديمومة فهي في انتهاء كل منهما وابتداء الآخر في لحظة واحدة . وإنّ ما ينتهي ويبدأ في لحظة واحدة فإنه يعيش في ديمومة دائمة دائبة . ولكل شيء تطور على مثاله . وليست ابتسامة الطفل كابتسامة الزهرة إذا تفتّحت ، وإن كان في كل منهما ما يشير إلى الأخرى .

برتراند راسل والرياضيات

« ويمكن أن نميِّز بين مرحلتين في تطور فكر (برتراند رسل) ، ففي البداية كان فكره يعمل تحت لواء الرياضيات التي رأى فيها المثل الأعلى للفلسفة وتكلم عنها في حماس أحد أتباع (أفلاطون) . وبصفة عامة فإنه كان في هذه المرحلة الأولى أفلاطونياً مخلصاً ؛ ذلك أنه كان واضحاً في رأيه أنه يوجد ، خارج الواقع التجريبي ، كليات أو مفاهيم كليّة ندركها إدراكاً مباشراً ، ولها وجودها في ذاتها ، وإنها مستقلة عن الأشياء والعقل ، وكان (راسل) يرى الفلسفة علماً استنباطياً ومستقلاً إلى حدٍّ ما عن التجربة المحسوسة وينتمي إلى هذه المرحلة كتاب

« مبادىء الرياضيات = برنسيبا ماثماتيكا) وهو واحد من أهم كتب الفكر الأوروبي في القرن العشرين الميلادي .

أما بعد ذلك فإنّ (راسل) أخذ يغيّر من موقفه شيئاً فشيئاً ، وعلى حين كان زميله في تأليف « البرنسيبا » (وايتهد) يتعمّق خطوة على طريق الميتافيزيقا ، فإنّ (راسل) كان يحث السير على طريق الوضعيّة ، فهو يرى أنَّ مشكلة الكليات مشكلة بغير أساس ، وأنَّ كل ميتافيزيقا فارغة من المعنى ، وأنَّ الفلسفة ليست استنباطية ، بل هي تجريبية ؛ متابعاً في هذا روح التراث الإنجليزي . كذلك لم يعد يرى جمالاً أفلاطونياً في الرياضيات ، فما هي إلاّ مجرد أداة عمليّة للعلم تيسّر عمله . . »[١] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل فيما يلي :

إنّ من جملة الأسباب التي جعلت (برتراند راسل) يبتعد عن مُثُل (أفلاطون) بعد أنْ متمسكاً بها هو أنّ هذه المثل لا وجود لها إلاّ إذا نظرنا إليها على أنها قائمة في الأشياء نفسها . فمثال العِشْق من (ع ش ق) الذي هو القَشع من (ق ش ع) قائم في ذاته يحركه ويتحرك به ، وليس هو ذلك المثال المفارق لزوجه كما هي الحال في مُثُل أفلاطون ، وإنما هو قائم في ذات زوجه ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإنّ الرياضيات على ما هي عليه من جلال وروعة ودقة لم يتعامل معها الرياضيون على أن مثالها يقوم في ذاتها إلاّ في المعادلات ، ففي المعادلات أصبح كلٌ من الطرفين نقيضاً للآخر . بدليل أنك إذا جمعتهما في طرف واحد لزم ضرورة أن تكون إشارة كلٍّ منهما مناقضة لإشارة الآخر ضرورة ، بحكم أنه يستحيل اجتماع شيء مع شيء اجتماعاً مساوقاً لاجتماع كل زوجين من كل شيء في الواقع إلاّ إذا كانا متناقضينْ . ولما أصبح الرياضيون يواجهون حلينَّ أحدهما حقيقي والآخر وهمي لم ينتبهوا إلى أنّ المعادلة القائمة على التناقض لابد من أنْ يجيء حلها الأخير متناقضاً ضرورة ، أي أنه يحمل إشارة الزائد والناقص معاً ؛ لأن التناقض بين الطرفين لابد أن يولّد حلاً متناقضاً .

وكيف يمكن أن ننتظر من صيغة كـ (زَ لَّ) مثلاً أن تكون موجبَّة فقط ، أي أن تكون (زَ لَّ) بدون أن تقوم (لَ زَّ) المناقضة لها في ذاتها ؟ والعكس بالعكس . وبالرغم من أنّ الفيزياء قد ساوقت حركة الوجود في سيرها ، ولكنها مع ذلك قد وقعت في المشكلة نفسها حين راحت تتجنّب التناقض في معادلاتها ، مع أنّ هذا التناقض إنما هو من طبيعة هذه المعادلات .

ولابد من ذكر أنّ الرياضيات مجرد اصطلاح ، فلا يمكن أن تساوق حركة حركة الوجود إلاّ

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٨٥ .

إذا قامت على التناقض نفسه الذي تقوم عليه حركة الوجود نفسها .

وايتهيد ومُثُل أفلاطون

« (وايتهيد) كان أفلاطونياً ويرى أنَّ الفلسفة ما هي إلّا سلسلة من التعليقات أسفل صفحات (أفلاطون) ، ويرى (وايتهد) أنَّ المُثُل الأفلاطونية ليست ذات وجود فعلي ، وإنما هي إمكانات خالصة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثّل في أنَّ مُثُل (أفلاطون) ليست مُثُلاً مفارقة كما يرى (أفلاطون) وليست مجرد إمكانات خالصة كما هو معروف عنها عند (وايتهد) وعند الكثيرين غيره ، وإنما هي مُثُل تقوم في ذوات الصيغ التي تمثلها ؛ كما تقوم كل من (ع ش ق) في مثالها (ق ش ع) ، و (ق ش ع) في مثالها (ع ش ق) ؛ لأنه يستحيل وجود أيّ صيغة إنْ لم يكن مثالها قائماً في ذاتها وهي قائمة فيه ، على مثل قيام كل من (ع ش ق) و (ق ش ع) في الأخرى .

ويرجع السبب في النظر إلى مُثُل (أفلاطون) على أنها كما نظر إليها (وايتهد) أنّ الشيء في ذاته لم يكن واضحاً على مثل وضوحه في صيغ هذه اللغة ، وفي صيغ كل لغة فطرية لا تزال صيغها موصولة الرحم بالمَعْلَم الفطري الذي قامت عليه ، والذي تطورت عنه إلى ما هي عليه لو أنّ أهلها أبهوا لشأنه .

وايتهد والبحث عن أسس الأشياء في داخل طبيعة الموجودات

يقول (وايتهد) :

« ينبغي أنْ نبحث عن أسس الأشياء في داخل طبيعة الموجودات الفعلية المحددة وحدها » ـ ويقول : ـ « حيثما لا يكون موجود قائم لا يكون هناك أساس ، إنّ الفيلسوف يفسر المجرد لا المتعيّن . إنّ التجربة وحدها هي التي تكشف لنا الحقيقة »[1] . ومن نافلة القول أنّ (وايتهد) لا يقصر التجربة على المعرفة الحسيّة ، ويؤكد (وايتهد) من جانب آخر على التزامه بالمذهب الجريبي التزاماً قوياً حين يقرّر أنّ « الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون إلّا دراسة وصفية »[2] .

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٣٥٨ .

(٢) المرجع نفسه .

إنّ قول (وايتهد) هذا صحيح ولا محيد عنه بالنسبة إلى البحث عن أسس الأشياء في داخل طبيعة الموجودات الفعلية المحددة وحدها . . فإذا أردت أن تبحث أيٍّ من العشق والقشع فلا مجال للبحث عنهما إلّا من داخل طبيعتهما . وإنّ البحث عنهما في داخل طبيعتهما يعني البحث عنهما من خلال ذاتهما ومن خلال ما هو قائم في ذاتهما ، فلو بحثنا عن (ع ش ق) وأغفلنا (ق ش ع) القائمة في ذاتها ، فكأننا نبحث عن الشيء في غير ما يفسِّره ويتفسَّر به ، غير أنّ (وايتهد) لا يريد ذلك ، وإنما يريد الاقتصار على بحث (ع ش ق) معزولة عن (ق ش ع) ، والبحث عن (ق ش ع) معزولة عن (ع ش ق) . ومثل هذا البحث يظل قاصراً لأنّ الشيء إنما هو الشيء في ذاته ؛ أي إنه الشيء الذي يقوم نقيضه في ذاته . ولهذا نجد (بور) لم يقف عند الشيء في تتاميّته ، بل بحث فيه وفيها هو متمّم له وما يتممه قائم في ذاته .

هل صدر الوجود وتجربة الشيء قائمة في ذاته ؟

إنّ أحداً لم يضع (ع ش ق) في ذات (ق ش ع) ولا (ق ش ع) في ذات (ع ش ق) . ولم يقل لنا أحد إنّ قيام كل منهما في الأخرى من أجل أن تفسِّر كل منهما الأخرى وتتفسَّر بها . هذا وإنّ الوجود قد صدر وكل شيء فيه قائم من زوجين نقيضين يفسر كل منهما الآخر ويتفسَّر به ، وكل ذلك لا حظَّ فيه لأيَّة تجربة ، وإننا إذا لم ننتبه لهذه الناحية فربما اقتصرنا ببحث (ع ش ق) وحدها دون أن نقرنها بـ (ق ش ع) ، والعكس بالعكس . وهذا نقص في انتهاج الأسلوب الذي لا مفرّ من انتهاجه ، أما ما نسميه تجربة فليس إلّا بحثاً عما هو عليه الشيء في ذاته ، وعما يمكن أن نسخّره فيه ، وإلّا فإننا وجودٌ صدر كاملاً قبل أيَّة تجربة من ناحية ؛ لأنَّ قيامه على ما هو عليه هو كل ما نريد الوصول إليه ، وليست التجربة إلّا المضي في طريق الوصول إليه .

ولعل من المناسب أن نقول : إنّ بناء الوجود في ذاته هو الذي يضيء لنا السبيل ونحن نمضي في تعرفه من خطوة إلى أخرى ؛ كأنْ نعرف القشع ونحن في العشق ، ونعرف العشق ونحن في القشع ؛ لأننا ونحن في أيٍّ منهما مقبلون على الآخر ضرورة . فالتعلم هنا ليس مستحيلاً بمعنى أننا إذا كنّا في أيٍّ من (ق ش ع) أو (ع ش ق) لن يكون من المستحيل أنْ نعرف ما نحن مقبلون عليه ، بل إنّ ما نقبل عليه معروف ضرورة وبداهة ، وبمجرد أن نكون في أيٍّ منهما فإننا نعلم حقَّ اليقين أننا مقبلون على الأخرى .

الفيلسوف يفسّر المجرد لا المتعينّ

إنّ قول (وايتهد) : « إنّ الفيلسوف يفسّر المجرد لا المتعينّ » قول يدلّ على

عبقرية(وايتهد) ؛ هذا إذا نظرنا إلى أنّ المتعينّ يعني الشيء في حقيقته المتعيّنة . والواقع أننا عاجزون عن تعيين الصفة الحقيقية للشيء ؛ لأنه ليس إليها من سبيل . وإنّ تعريفه إنما هو تعريف لتجريده من خلال مَجَازاته التي لا تتناهى .

فمن الذي يستطيع أن يعينّ استعمال الشيء ـ أيِّ شيء ـ في وجه معين بحيث لا يمكن استعماله في أيّ وجه آخر ؟؟ أي أننا نستطيع أن نفسّر الجزْر والمد في عمومهما بأنهما انحسار عن حيّز وتمادٍ في حيّز ، أمّا تعيين صورة الجزْر والمد في كل حركة ، وفي كل موجة ؛ فلا يفسّره الفيلسوف ، وإنما يلتفت إليه مَنْ يريد الوقوف عليه في حركة بعينها ، أو موجة بعينها .

ياسبرز والصراع الغرامي الذي ذهب إليه هرقليط

« يولد الوجود من ذاته ، ولكن ليس فقط من ذاته ومع ذاته ، فليس هناك وجود إلّا من حيث هو تواصلٌ واعٍ بحيث أنّي لا أُوجد إلّا في التواصل . ويميز (ياسبرز) بين أنواع عدة للتواصل يوجد الإنسانُ فيها باعتباره الكائن ، وكل هذه الأنواع لها حدودها ، ثمّ يقوم التواصل الوجودي فيما وراءها . هذا التواصل الوجودي هو عملية كشف وهو كذلك وفي نفس الوقت عملية تحقيق الأنا باعتبارها هي هي . في هذا التواصل الوجودي يهب ما هو هو إلى نفسه في عملية من الخلق المتبادل . إنّ التواصل هو صراع غرامي . إنّ الوجود يتصارع في داخله من أجل إخلاصٍ بغير حدود . ولكن هذا الصراع صراعٌ من نوعٍ مخصوص ؛ ذلك أنّ هدفه ليس الهيمنة أو الانتصار على الإطلاق ، إنما يضع كل طرف كل ما لديه أمام تصرف الآخر . إنّ الحبّ ليس هو بذاته التواصل ، ولكنه منبع التواصل ، وبغير التواصل الوجودي يصبح الحبّ إشكالاً . وإنّ التواصل الغرامي لا يتوقف للحظة . اللهم إلّا إذا فُضَّ التواصل . ويظهر هذا الصراع الغرامي وكأنه يخرج من لا شيء ، أما هدفه فليس المعرفة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة هو كما يلي :

لقد كشف (ياسبرز) بحق عن طبيعة حركة الشيء ـ أيّ شيء ـ في ذاته ، وإنّ ما نجده من الخلاف بين ما قاله (ياسبرز) ومعطيات الشيء ، من خلال إعرابه بذاته عن ذاته عما هو عليه في ذاته ، أمرٌ لا يمكن تجنبه ؛ لأننا هنا نستمع إلى إعراب الشيء عن ذاته دون أن يكون بيننا وبين هذا الإعراب أيّ حاجزٍ إلّا حاجزَ القصور الذي يلازم المستمع إلى مثل هذا الإعراب ؛ لأنّ المستمع يستمع على قدره بينما نجد الشيء يعرب إعراباً حقيقياً عمّا هو عليه في ذاته . ولنسر مع (ياسبرز) فقرة فقرة .

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ، ص ٢١١ ـ ٢١٢ .

يولد الوجود من ذاته
ولكن ليس فقط من ذاته ومع ذاته

لو نظرت إلى الزوجين النقيضين : البكاء من (بَ كَ ى) ، ونقيضه القائم في ذاته الكَبْو من (كَ بَ ا) ؛ لوجدتَ من يبكي تدمع عينه ، ولوجدتَ النار في الزناد إذا (ك ب ا) تظلّ متوازية فيه لا تخرج . . إنّ خروج الدمع من العين نقيض كَبْو النار في الزناد إذا (ك ب ا) ؛ وعلى هذا فـ (ب ك ى) و (ك ب ا) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً .

وإذا نظرتَ إلى الوجود لوجدتَه يتمثل في الخروج من (ب ك ى) إلى (ك ب ا) ثمّ العودة من (ك ب ا) إلى (ب ك ى) في تعاقبٍ مستمرٍّ دائبٍ لا يتوقف فهو يولد من ذاته ، ولكن ليس من ذاته ومع ذاته كما يقول (ياسبرز) ، وإنّما من ذاته مع ما هو قائم في ذاته . والحقّ أنّ (ياسبرز) في قوله هذا قد تحدّث وكأنه يقف على طبيعة سير الحركة بين كل زوجين من كل شيء مع أنه لم يقف على ذلك في أزواج صيغ لغته ، وكأنه وقف عليها من خلال نظره إلى حركة الشيء .

ليس هناك وجود
إلا من حيث هو تواصل واعٍ

نعود إلى القول : « إنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء » . فلو نظرتَ إلى الباء في نهاية (ك ب ا)[1] لوجدتها هي الباء نفسها في بداية (ب ك ى) ، ولو أنّ الباء لم تكن نهاية لـ (ك ب ا) وبداية لـ (ب ك ى) في وقت واحد ، ولو أنّ الكاف لم تكن نهاية (ب ك ى) وبداية (ك ب ا) في وقت واحد لزالت كل من (ب ك ى) و (ك ب ا) . وعلى هذا فإنّ وجودهما إنما هو نتيجة لتمادي الحركة من نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى . وتمادي الحركة من النهاية إلى البداية في كل منهما يعني استمرار الحركة فيهما . وهذا هو ما يريدونه بقولهم : « إنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء » .

إني لا أوجد إلا في التواصل

وقول (ياسبرز) : « إنّي لا أوجد إلاّ في التواصل » قائم على أنّ التواصل يعني استمرار

---

(١) يلاحَظ أنّ الألف منقلبة عن ياء في آخر (ب ك ى) وعن واو في آخر (ك ب ا) ليسا إلاّ مجرّد حركة ؛ كالفتحة على الكاف في (ب ك ى) وكالفتحة على الباء في (ك ب ا) ، وعلى هذا فهما مجرّد حركة متمادية ، وإنْ نُظِرَ إليها على أنها سكون في وجود لا سكون فيه .

الحركة في كل زوجين من كل شيء ، وقد أصبح واضحاً أنّ وجود الشيء قائم على استمرار هذه الحركة . وأمّا كلمة « واعٍ » فإنّ الوعي قد خلقه الله عزّ وجلّ في الإنسان على نحوٍ مخصوص مختلف عن غيره من الموجودات . . ولئن سبق القول إنّ العقل في كل شيء على مثاله فهو في الإنسان عقل واعٍ قد تميّز بحريّة الاختيار الذي ميّزه الله تعالى بها .

أنواع التواصل

ويميّز (ياسبرز) بين أنواع عدة من التواصل يوجد الإنسان فيها باعتباره الكائن . وكل هذه الأنواع لها حدودها ، ثم يقوم التواصل الوجودي فيما وراءها . . . إلخ . فـ (ياسبرز) هنا ، بحكم أنه لم يقف على المثال مشاهدةً وعياناً ، فإنه لا يزال الغموض يلفّ شيئاً من هذا الموضوع بالنسبة له ، فهو كأنه يرى (ب ك ى) و (ك ب ا) متميزتين بحدودهما الفاصلة ، ومعروف أنه لا تواصل مع قيام هذه الحدود الفاصلة .

ولهذا نجد (ياسبرز) ينظر إلى هذا التواصل قائماً فيما وراء حدود (ب ك ى) و (ك ب ا) ؛ أي أنه يراه وقد قامت كل منهما في الأخرى . وهذا القيام هو الذي قال عنه (ياسبرز) إنه وراء حدود (ب ك ى) و (ك ب ا) ، والذي يجري فيه الاتصال بحكم قيام كل من الزوجين (ب ك ى) و (ك ب ا) في الآخر .

وهذا القيام هو أسمى وأروَعُ وأتَمُّ وأكمل ما يكون عليه الاتصال . . غير أنّ عبارة : « فيما وراءها » ظلّت غامضة عند (ياسبرز) ؛ **لأنه لم يقف على الشيء في ذاته** .

هذا التواصل الوجودي هو عملية كشف

يقول (ياسبرز) : « هذا التواصل الوجودي هو عملية كشف » لأنك حين تكون في أيٍّ من الزوجين من كل شيء تعلم علم اليقين أنك مقبلٌ على الزوج الآخر الذي تعرفه يقيناً ، على غرار معرفتك لـ (ك ب ا) وأنت في (ب ك ى) ، ولـ (ب ك ى) وأنت في (ك ب ا) بحكم قيام كل منهما في الأخرى .

عملية تحقيق الأنا

يقول (ياسبرز) : « هذا التواصل الوجودي هو عملية كشف . وهو كذلك وفي نفس الوقت عملية تحقيق الأنا باعتبارها هي هي » يشير إلى أنّ كلًّا من (ب ك ى) و (ك ب ا) تحقق ذاتها على أنها هي هي من خلال قيامها في نقيضها القائم في ذاتها ؛ أي من خلال قيام كل من (ب ك ى) و (ك ب ا) في الأخرى ، ولولا هذا التواصل لم تحقق كل من (ب ك ى)

و (ك ب ا) ذاتها على أنها هي هي ، وليست هي هي فقط ، بل إنها هي هي من جهة ، **وهي نقيضها من جهة أخرى** ، بحكم اشتمالها على نقيضها القائم في ذاتها .

في التواصل الوجودي يهب ما هو هو إلى نفسه

يقول (ياسبرز) : « في عملية التواصل يَهَبُ **ما هو هو** إلى نفسه في عمليةٍ من الخلق المتبادل » . أي أنّ) ب ك ى) تهب نفسها إلى (ك ب ا) القائمة في ذاتها ، وكأنها **تهب نفسها إلى نفسها** ؛ لأنّ كلاًّ من (ب ك ى) و (ك ب ا) هي الأخرى ، لولا اختلاف الاتجاه . وهذه الصورة من الهبة هي أسمى وأكمل وأتمّ صفة للهبة على الإطلاق .

التواصل بين الزوجين من كل شيء
هو أسمى أنواع التواصل على الإطلاق

يقول (ياسبرز) : إنّ التواصل هو صراع غرامي . إنّ الوجود يتصارع في داخله من أجل إخلاصٍ بغير حدود . ولكن هذا الصراع من نوع مخصوص ؛ ذلك أنّ هدفه ليس الهيمنة أو الانتصار على الإطلاق ، إنما يضع كل طرف كلَّ ما لديه أمام تصرف الآخر » .

إنّ قيام كل من (ب ك ى) و (ك ب ا) في الأخرى هو أسمى أنواع التواصلِ على الإطلاق ؛ حيث أنّ كلاًّ منها لباس للأخرى ، وهو تصارع داخلي من أجل أن تُعطي كلٌّ منهما ذاتها للأخرى وتأخذ منها ذاتها ، فأيّ حدودٍ بعد هذا العطاء ، وأيّ حدود بعد هذا الأخذ وكل منهما قد أخذت ذات الأخرى وأعطتها ذاتها !!

التواصل منبع للحبّ

يقول (ياسبرز) : « إنّ الحبّ ليس هو بذاته التواصل ولكنه منبع التواصل ، وبغير التواصل الوجودي يصبح الحبّ إشكالاً » .

إنّ) ياسبرز) ينظر إلى الحبّ على أنه يصبح إشكالاً في حال المفارقة ، وهذا ما يحدث بين البشر ، أمّا بالنسبة لبناء الوجود فإنّ الأمر مختلف ، فقد بنى الله تعالى في الزوجين من كل شيء بناءً لا انفكاك له .

هذا وقد نظر (ياسبرز) إلى الزوجين وكل منهما منفصل عن الآخر على غرار افتراض انفصال كل من (ك ب ا) و (ب ك ى) عن الأخرى ، ومثل هذا الانفصال هو الذي يجعل الحبّ إشكالاً ، ولو أنه نظر إلى ذلك من خلال بناء الوجود لما انتهى إلى ما انتهى إليه ، لأنّ

الإشكال يحدث حين تكون المفارقة ممكنة كما هي بين البشر مثلاً .

التواصل الغرامي لا يتوقف للحظة واحدة

يقول (ياسبرز) : « إنّ التواصل الغرامي لا يتوقف للحظة واحدة . اللهم إلّا إذا فُضَّ التواصل » . وعبارة (ياسبرز) هذه تبتعد عن بناء الوجود الذي يقوم فيه كل من الزوجين في الآخر من كل شيء قياماً لا فكاك له لينظر إلى الحبّ الحرّ المختار الذي يزول بزوال التواصل . يقول (ياسبرز) : « ويظهر هذا الصراع الغرامي وكأنه يخرج من لا شيء ، أمّا هدفه فليس المعرفة » . وهنا يظهر الغموض في عبارة (ياسبرز) ، فالصراع الغرامي يخرج من الزوج إلى زوجه القائم في ذاته ، ومن زوجه القائم في ذاته إليه . ومرة أخرى يخرج (ياسبرز) من صراع الأزواج في بناء الوجود إلى الصراع الحرّ المختار بين البشر . وهذا ما جعل عبارته غامضة وغير واضحة وبعيدة عن واقع الحال . وعذره في ذلك أنه ينظر إلى الشيء معزولاً عمّا هو قائم في ذاته ؛ أي أنه لم ينظر إلى **الشيء في ذاته** ؛ لأنّ الصراع بين الأزواج البشرية يتقدم في ذهنه الصراع بين الأزواج في بناء الوجود .

وأمّا قوله : « أمّا هدفه فليس المعرفة » . فقد خرج به بالكلية عن هدف الوجود من قيام النقيض في نقيضه . فالتناقض لم يقم بين الزوجين من كل شيء إلا لِيُعْرَف كلٌّ منهما بالآخر ، فكيف لا تكون المعرفة هدفاً من أهداف هذا التناقض ، وهي من أسمى أهدافه إن لم تكن أسماها !

وعلى أيّ حال فإنّ) ياسبرز) وافق (هرقليط) في أنّ الصراع بين المتناقضات صراع توافق . وإنّ ما ذهب إليه (ياسبرز) يضعه في صفّ الرعيل الأول من الفلاسفة القائلة بالمساوقة بين بناء الفكر وبناء الوجود في جوانب من جوانب هذا التساوق . وإنّ ما مرّ من لقاءٍ بينه وبين الشيء في ذاته يرفعه إلى درجةٍ من العبقرية تجعلنا نعجب كيف وصل إلى ما وصل إليه من الدقة والإحكام ، مما يجعله ـ في نظر كاتب هذه السطور ـ يرقى إلى مستوى الطبقة الأولى من الفلاسفة .

عودة إلى الكم والكيف في إطار غاية الوجود

إنّ كلّ نهاية كمٌّ في ذاتها وكيفٌ لبدايتها القائمة في ذاتها ، وكل منهما تفسِّر الأخرى وتتفسَّر بها ، وتبيّنها وتتبيّنُ بها . والأمور تبدأ غير واضحة ، ثم توضحها نتائجها التي تبينها وتتبين بها . يقول الحماسي :

تبـيَّنُ أعقـاب الأمــور إذا مضت ... وتُقبِـلُ أشبـاهـاً عليـك صـدورهـا

ويقول أيضاً :

لـو أنَّ صـدور الأمـر يَبْـدُوَنْ للفتى　　كـأعـقـابـه لم تـلفـه يـتـنـدَّمِ

فالشيء يصدر كمّاً ، أمّا كيفه فهو فيما يتلوه من أحداث . وعلى هذا فإنّ غاية الوجود أن يسعى كل زوج إلى زوجه ليؤلف معه سداة ولُحمة هذا الوجود من ألفه إلى يائه . ولو نظرتَ في بناء هذا التزاوج لوجدتَ أنّ غاية كلّ منهما أن يتجاوز على زوجه من جهة ، وأن يتجاوز زوجه عليه بقدر هذا التجاوز دونما أية زيادة أو نقصان ، ولو أنّ زيادةً أو نقصاناً حدثتا في هذا التبادل لاختلّ التوازن بين الأزواج في هذا الوجود . وهذا هو المثل الأعلى في العدل ، ولو لم يحدث هذا التجاوز الذي يقوم عليه نظام هذا الوجود لحصل التقاطع ولخرجنا من نظام التزاوج إلى نظام التماثل الذي تنقطع فيه الصلات بين الأزواج مما يؤذن بزوال هذا الوجود إلى ما لا نعلم .

وإذا نظرتَ إلى غاية الوجود المتمثلة في هذا التزاوج لوجدتَ سرّ البقاء بتقدير العزيز العليم سبحانه رهناً بهذا التزاوج . ولوجدتَ التلاؤم والتساوق ، وما يعطيه كل من الزوجين للآخر ، وما يأخذه منه ؛ المثل الأعلى في التعامل . ولو أنّ الإنسانية تعاملت في تجاوزها كما يفعل كل من الزوجين في تجاوزه على الآخر بحيث يعطي كل منهما بقدر ما يأخذ ، ويكون وجود كل منهما رهناً بوجود الآخر كما يكون التلاؤم بينهما والاتساق والاتفاق على مثل ما هو عليه بين كل زوجين من كل شيء لكان للأمر شأنٌ آخر .

ولكن الإنسان وقد أُعطي الوعي والاختيار وأصبح عاجزاً عن التلاؤم مع زوجه على مثل ما هي عليه الحال بين كل زوجين من كل شيء ، فإنّ الوعي والاختيار اللذين هما أعزّ وأسمى ما في الوجود مقدَّرٌ لهما أن يدفعا أفدح وأغلى ضريبة ثمناً لذلك ، فالإنسان بسببهما قصر عن بلوغ المثل الأعلى ، والإنسان بسببهما يسمو على كل شيء مقهور في هذا الوجود . وقد قيل : « الغرم بقدر الغنم » .

عودة إلى الذاتي والموضوعي

« وعندما يقف شخص على ميزان فتشير إبرته إلى الرقم (١٨٧) يكون هذا الرقم حقيقة تَنصَبُّ على الإنسان والميزان . وبالطريقة نفسها فالمعرفة حقيقة تنصب على العارف وعلى الشيء المعروف . والتقسيم إلى عالمين أحدهما موضوعي والآخر ذاتي ليس طبيعياً ولا حتمياً ، ومن المؤكدّ أنه ليس من الأسلوب العلمي في شيء . ولا حاجة لنا بهذا التقسيم لاكتشاف أية حقيقة عن العالم ؛ بل إنه إذا أُخذ مأخذ الجدّ يجعل معرفة العالم أمراً مستحيلاً كلّ الاستحالة . وتقسيم العالم إلى اثنين أحدهما (ذاتي) والآخر (موضوعي) ليس ضرورياً إلّا في المذهب المادّي الذي تأخذ به النظرة العلمية القديمة . وما دامت النظرة الجديدة لا تسلّم بصحة المادية فلا داعي لها

أن ترفض إدراكنا كتجارب (ذاتية) وتقسيم العالم إلى جزءين اثنين . ويخلص (اكلس) إلى أنّ هذا التميّز بين (الموضوعي) و (الذاتي) وهمٌ من الأوهام »[١] .

وهذا القول صحيح لولا أنّ الدليل على إثباته ليس بالتمثيل له بوقوف الشخص على ميزانٍ فتشير إبرته . . . إلخ ، وإنما بالتمثيل له بأيّ زوجين من أيّ شيء في هذا العالم ؛ حيث أنّ الوجود كلّ الوجود إنما هو لكل من الزوجين بحيث يقوم كل منهما في الآخر ، وبحيث نعلم ونحن في نهاية أيّ منهما ما نحن مقبلون عليه ضرورةً ؛ أي نعلم ونحن في الثاء من نهاية (ر ا ث) أننا مقبلون على هذه الثاء نفسها من بداية (ث ا ر) ، كما نعلم ونحن في الراء من نهاية (ث ا ر) أننا مقبلون على الراء من بداية (ر ا ث) .

ولّما كان الصوت جسداً للفكر ، ولّما كان جسد كل شيء على مثاله ؛ فإنّ الصوت بحكم أنه جسد للفكر فهو على مثاله ، وبحكم أنه صوت (هواء متفجّر) فهو مادة ، وعلى هذا فهو متصل بذات الصائت من جهة بحكم أنه فكر ، ومتصل بالواقع الموضوعي بحكم أنه مادة من جهة أخرى ، فالضابط الذي يحكم الشيء - أيّ شيء - إنما هو ضابط واحد . وإنّ التقسيم إلى ذات وموضوع ليس إلّا جداراً يقوم بين الإنسان والوجود . . واستعمالنا للفظ المادة ولفظ الفكر ليس بالأسلوب الصحيح . والأسلوب الصحيح أن نستعمل ما يعمهما ، ثمّ ننظر في هذا الذي يعمهما لنتعرّفه أولاً ، ثمّ لننظر إليه في الإنسان من جهة ، وفي غيره من جهة أخرى .

ولو نظرتَ إلى الزوجين : الثّوران من (ث ا ر) الذي يتجه إلى الاندفاع ، ونقيضه التريّث من (ر ا ث) الذي يتجه إلى التمهّل والتمكّث ؛ لوجدتَ أنّ موضوعَ الثائر الذي يتوخاه من ثورانه : الوصول إلى ريْث السِّلم ، وإلّا كان الثوران لغواً ، ولوجدتَ المتريّث يتوخّى الوصول إلى الثوران ليتخلّص من بطئه وريْثه ، وإلّا كان الريث لغواً . . إنّ الحرب لو لم تكن من أجل السلام العادل فهي لغو ، وإنّ السلام إذا أصبح أثقل من الحرب فهو ليس سلام ، وبذلك يصبح لغواً . وعلى هذا فإنّ الريث من (ر ا ث) ذاتٌ موضوعها زوجها القائم في ذاتها وهو الثوران ، كما أنّ الثوران ذاتٌ موضوعها زوجها القائم في ذاته وهو الريْث . ولو لم يكن كل من الزوجين ذاتاً في ذاته وزوجه القائم في ذاته موضوعاً لهذه الذات لواجهنا ذاتاً بلا موضوع وموضوعاً بلا ذات . وإنّ الذين يقصرون الوجود الموضوعي على ما هو خارج عن ذواتهم فقد نظروا إلى كل من (ر ا ث) و (ث ا ر) خارجةً عن الأخرى ، مع أنّ كلًّا منهما قائمةٌ في ذات الأخرى ضرورةً وبداهةً . وعلى هذا فكل شيء هو ذات من وجه وموضوع من وجه آخر .

---

(١) « العلم في منظوره الجديد » .

الانتقال من الخبرة العامة إلى الخبرة المتخصصة ودور النظرية في التجربة

لقد أصبح القارىء الكريم على اطلاع من أنّ جميع ما تَقَدّم يقوم على فيزيائية الحرف وصلة كل من الزوجين بالآخر في كل صيغة من الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، ولهذا فإننا نجد فيزيائياً كـ (هايزنبرغ) يقول :

« منذ عصر (غاليلو) كانت التجربة تشكل المنهج الأساسي الذي قام عليه العلم الطبيعي . وقد أتاح المنهج الانتقال من الخبرة العامة إلى الخبرة المتخصصة ؛ أي إلى اختيار حوادث مميّزة في الطبيعة يمكن منها دراسة قوانينها بصورة مباشرة أكثر مما تفعله الخبرة العامة .

وتقسيم الخبرة إلى خبرة عامة وخبرة متخصصة تقسيم صحيح . فالخبرة العامة مثلاً تكفي لتدلّنا على أنّ الأجسام الثقيلة تسقط . ولكن الخبرة المتخصصة (كالتجارب والقياسات والحسابات الرياضية) تكون ضرورية إذا أردنا أن نعرف ما هي سرعة سقوط الأجسام الثقيلة ، أو هل يكون سقوطها حركة متماثلة أم متسارعة . والرياضيات لا تسقط التفكير العادي من الفيزياء فأوّل تصوّر لنظرية فيزيائية هو تصوّر غير رياضي . ويبدي (آينشتاين) الملاحظة التالية : « الأفكار الجوهرية تقوم بأهم دور في صوغ النظرية الفيزيائية . الكتب التي تتناول علم الفيزياء مليئة بالمعادلات الرياضية المعقدة ؛ غير أنّ التصورات والأفكار ، لا المعادلات ، هي البداية لكل نظرية فيزيائية . وفي وقت لاحق لابدّ للأفكار من أن تتخذ الشكل الرياضي لنظرية كمّيّة لتجعل في الإمكان المقارنة بالتجربة »[1] .

والسؤال : ما السبب في أنّ الرياضيات لا تسقط التفكير العادي من الفيزياء ، وأنّ أول تصور لنظريةٍ فيزيائية هو تصور غير رياضي ، وإذا كانت التصورات والأفكار هي البداية لكل نظرية فيزيائية فما معنى ذلك ؟

لقد أصبح الجواب الآن واضحاً ، فالقانون أو الضابط الذي ينير لنا الطريق إلى معرفة الشيء ـ أي شيء ـ هو تركيب الشيء نفسه . ولما كنا نجسِّد أفكارنا في أصوات ـ ألفاظ ـ فإنّ تركيب هذه الألفاظ هو تركيب الشيء نفسه . ولهذا فإنّ جميع ما تَقَدّم التعرض له في هذا البحث مستنبط من إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته ؛ أي عمّا هو عليه في تركيبه . وتركيب الشيء تركيب قائم على المنهج والطريقة التي بُني عليها الوجود خَلْقاً . . أمّا الرياضيات فمعروفٌ أنها مفترضة افتراضاً .

ولهذا فإنّ قول (آينشتاين) بأنه لابد للأفكار في وقت لاحق من أن تتخذ الشكل الرياضي

---

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ١١١ ـ ١١٢ .

لنظرية كمّيّة لتجعل في الإمكان المقارنة بالتجربة ، قول لا يجد ما يمنع أن نضيف إليه من أنه لابدّ من تعرّف المنهج الذي قامت إليه ليكون هذا المنهج بمثابة الرقيب على النتائج الرياضية التي قد تقدّم لنا حلولاً تحتاج إلى التصحيح على هدىً من هذا المنهج الذي قام تركيب الشيء عليه .

وهنا نجد (نيلز بور) يقول : « إنّ أيّ وصف للتجربة الفيزيائية يستند بالطبع في نهاية المطاف الحرّ إلى لغة مشتركة مكيفة وفقاً لتوجيهات محيطنا ولتتبع العلاقات القائمة بين العلة والمعلول » .

ويعلن (هايزنبرغ) مثلاً أنّ : « من أهمّ سمات تطوير وتحليل الفيزياء حدثية التجربة المتمثلة في أنّ مفاهيم اللغة الطبيعية ، على ما يكتنف تعريفها من غموض ، تبدو أكثر ثباتاً في توسيع نطاق المعرفة من الاصطلاحات الدقيقة للّغة العلمية المشتقة كنموذج مثالي من مجموعات محددة من الظواهر فحسب . والواقع أنّ هذا لا يدعو إلى الدهشة ؛ إذ أنّ مفاهيم اللغة الطبيعية تُصاغ بالاتصال المباشر بالواقع . إنها تمثل الواقع »[1] .

إنّ ما تَقدّم يشير إلى أنّ (نيلز بور) و (هايزنبرغ) في هذه الفقرة التي تبدو بسيطة وواضحة قد أشارا إلى المبدأ الذي قام عليه تركيب الشيء ـ أيّ شيء ـ في هذا العالم من خلال اللغة التي تطابق هذا الواقع . واللغة لا تسمّى طبيعية إلاّ إذا صدرت عن الصائت كردّ فعلٍ على الفعل الذي أثّر فيه فصات ، فجاء صوته على مثال الفعل الذي فعل فيه .

ومثل هذه اللغة لم يصْنَعْها أحد ، وإنّ ما بين أيدينا منها قد قام على الأصل الذي صدرت عليه ، ثم تطورت عنه على ما هي عليه الآن ، وبقي الأصل الذي تطورت عنه واضحاً بيّناً في هذه الصيغ التي نتخذها أمثلة في هذا البحث .

لقد كانت نظرة كل من (بور) و (هايزنبرغ) نظرةً ثاقبة ، فاللغة التي نستنبط منها قوانين وضوابط وجودنا التي يسير بمقتضاها هي اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، وكانت من الأثر الفاعل بمثابة ردّ الفعل من الفعل . أمّا اللغة العلمية فإنه مهما بالغ واضعوها في دقتها لا يمكن أن تجاري اللغة الطبيعية في اتخاذها مناراً يُهتدى به في التعرّف على أسرار هذا الوجود ، والمنهج الذي يمضي عليه . ولو أنّ هذين العَلَميْن من أعلام الفيزياء في هذا العصر وقفا على الشيء في ذاته من خلال صيغ **لغتهما الطبيعية** لكان للأمر شأنٌ آخر .

ويواصل (هايزنبرغ) حديثه فيقول : « المفاهيم العلمية ذات صياغة مثالية ، فهي مشتقة من الخبرة المستفادة بوسائل تجريبية مصقولة ومحددة تحديداً دقيقاً ، غير أنه من خلال عملية

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ١١٢ .

الصياغة المثالية والتعريف يُفْتَقَدُ الاتصال المباشر بالواقع ، والمفاهيم لا تزال تطابق الواقع مطابقةً دقيقةً جداً في ذلك الجزء من الطبيعة ، موضع البحث ، غير أنّ المطابقة قد تزول في أجزاء أخرى تشتمل على مجموعات أخرى من الظواهر » .

ويضيف (هايزنبرغ) قائلاً : « إنّ الاعتراف بالخبرة العامة يستلزم بالضرورة نظرة إلى العالم تغاير النظرة القديمة . إذا وضع المرء نصب عينيه الاستقرار الجوهري لمفاهيم اللغة الطبيعية في مسيرة التطور العلمي فسيلاحظ بعد تجربة الفيزياء المعاصرة أنّ موقفنا من مفاهيم معيّنة كالعقل ، أو الروح الإنسانية ، أو الحياة ، أو الله . . يختلف عن مفاهيم القرن التاسع عشر ؛ لأنّ هذه المفاهيم تنتمي إلى اللغة الطبيعية ، وهي بالتالي ذات اتصال مباشر بالواقع »[(١)] .

وإذا نظرتَ إلى الحَوْر والحَيْر من صيغة (ح ا ر) وجدته يتجه إلى تردد الشيء في مكانه . ووجدتَ زوجه المناقض له والقائم في ذاته وهو الرواح من (ر ا ح) الذي هو مقلوبه في صورة من رَاحَ إلى أهله ؛ أي أتاهم في السرعة كالريح ، فإنّ التناقض واضح بين ما يتردد في إذا حَارَ مكانه وما ينطلق مسرعاً إذا رَاح .

ويُعلن قيام النهاية في البداية في قيام الراء من نهاية (ح ا ر) في الراء من بداية (ر ا ح) ، وكذلك قيام الحاء من نهاية (ر ا ح) في الحاء من بداية (ح ا ر) ؛ أنّ نهاية كل من الزوجين من كل شيء قائمة في بداية الآخر . أي أنّ كلاً من (ر ا ح) و (ح ا ر) قائمة في الأخرى في صورة مقلوب لها تصور لنا الشيء كما هو عليه في ذاته . وأنّ هذه الصيغة الفطرية ـ ومثلها كل صيغة فطرية أخرى ـ بحكم تركيبها الفطري قد كشفت لنا عمّا هو عليه الشيء ـ أي شيء ـ في ذاته .

وإنّ قول (هايزنبرغ) : « من أهمّ سمات تطوير وتحليل الفيزياء حدثية التجربة المتمثلة في مفاهيم اللغة الطبيعية على ما يكتنف تعريفها من غموض تبدو أكثر ثباتاً في توسيع نطاق المعرفة من الاصطلاحات الدقيقة للغة العلمية المشتقة كنموذج مثالي من مجموعات محددة من الظواهر فحسب . والواقع أنّ هذا لا يدعو إلى الدهشة ؛ إذ أنّ مفاهيم اللغة الطبيعية تصاغ بالاتصال المباشر بالواقع . إنها تمثل[(٢)] الواقع » . وهذا صحيح لأنّ الصائتين إنما صاتوا منفعلين بالواقع

---

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ١١٣ ـ ١١٤ .

(٢) إنّ اللغة الطبيعية لم تُصَغْ على مثال الواقع صياغةً ، وإنما صدرت ردّ فعلٍ على فعله ، فجاءت على مثاله . أما اختلاف صيغ هذه اللغة الطبيعية بين لغةٍ وأخرى فقد جاء نتيجةً ؛ لأنّ للشيء الفاعل من الجوانب ما لا يتناهى ، والجانب الذي ينفعل به صائت في مكانٍ وزمانٍ بعينه ، يختلف عن الجانب الذي ينفعل به صائت آخر في مكانٍ وزمانٍ آخر . أمّا مضيُّ أهل لغة بعينها على استعمال جوانب بعينها في زمن بعينه ؛ فراجعٌ لما بينها من تواصل وأخذ بعضهم عن بعض ، وتشابه في الحاجات . . . إلخ . وقد ذكر الفارابي شيئاً =

الفاعل ، ولهذا جاءت أصواتهم كردّ فعل على ما انفعلوا به فصاتوا . وهذا هو معنى قول (هايزنبرغ) : « إنّ اللغة الطبيعية تمثل الواقع » ، وهذا القول يدل على دقة هذا العالم الفيزيائي ودقة أمثاله الذين ذهبوا هذا المذهب قديماً وحديثاً . . فقد نظروا إلى الاصطلاحات العلمية ـ مهما بلغت من الدقة ـ على أنها لا ترقى إلى مستوى صيغ اللغة الطبيعية التي صدرت بالاتصال مع الواقع المباشر .

وإنّ من ينظر إلى هذين اللسانين الذين تنطق بهما هذه الصيغ من مثل (ح ا ر) و (ر ا ح) لسان حالها الفيزيائي ، ولسان مفهومها الذي نقلت لنا بعضه أمهات كتب اللغة ؛ يجد أنّ التطابق بينهما هو التطابق الذي أذن الله سبحانه للوعي أن يكون ثمرةً له . والله سبحانه ليس هو العقل المتمثل في هذا الوعي ، ولكنه خالق هذا العقل الذي وعى .

وإذا نظرتَ إلى ذلك الإعجاز الذي يتمثل في أيّ صيغة من الصيغ ، والذي يستطيع الباحث من خلاله أن يتعرّف أسرار الوجود على قدر ؛ لم تجده قد قام مصادفةً مع أنه من البساطة بحيث يجعلنا نعجب كيف يمكن لأيّ صيغة أن تقدّم لنا تفسيراً مطابقاً للواقع على نحوٍ غريبٍ وعجيبٍ كصيغ هذه اللغة .

ونعود إلى القول : إنّ البعد عن الصواب نشأ من الإصرار على أنه لا وجود إلّا للمادة ، وأنّ الذين قالوا ذلك وما زالوا يقولون يجهلون هذا الشيء الذي وصفوه بأنه مادة . ولو أنهم تركوا الشيء يعرب عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته لتبيّن لهم أنّ هذا الشيء يقول :

إنني شيء أقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر .

ولو راحوا يقصون أثر هذا الإعراب الذي أعرب به الشيء ـ أي شيء ـ عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته لما وقفوا عند المادة من جهة ، وعند العقل من جهة أخرى ، وإنّما وقفوا عند هذا الإعراب ليمضوا بهداه إلى غور الشيء ، ثمّ ليحدثونا بعد ذلك عمّا وصلوا إليه ، ولا مجال للاعتراض عمّا وصلوا إليه .

= من ذلك في كتاب الحروف ، كما أنه سبق في هذا البحث أنْ ذكرنا من أنَّ وَصْفَ الشيء الواحد بأوصافٍ تبلغ الألْف ، كالسيف في هذه اللغة ؛ فراجعٌ إلى اختلاف الجوانب التي يلمحها واصف السيف دون آخر . والمهم في مثل هذا أنْ تتكشَّف لنا اللغة الفطرية ـ أيّ لغة صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ـ عن أنها محكومةٌ بالضابط المتزاوج الذي يحكم كلّ شيء في هذا العالم ؛ بحيث تكشف لنا عن أنَّ نقيضها قائم في ذاتها على مثل قيام كل من الموجة والإلكترون في الآخر في نظرية (بور) الفيزيائية مثلاً .

نعود إلى أنّ البحث عن الشيء
أن نبحث عنه في ذاته

إنه بعد أن تبينّ أنّ الذات والموضوع زوجان في واحد ، وبعد أن تبينّ أنّ صيغ هذه اللغة تمثل الذات لأنها صادرةٌ عن ذات ، وتمثل الموضوع بطبيعتها الفيزيائية ؛ فإنّ بحثنا في أية صيغة من صيغها إنما هو بحث في الذات وفي الموضوع في آنٍ واحد .

فلو نظرتَ إلى البكِّ من (بَ كُّ) وجدتَ الذي تبكّه تفتحه ، ووجدتَ الذي تكبّه من (كَ بٌّ) تقلبه على وجهه مغلقاً له . وعلى هذا يتبيّن لك أنّ كلاًّ من (ب ك) و (ك ب) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً .

والحركة تخرج من تضامّ الباء والتصاقها في (ب ك) إلى تمادي الكاف المتمادية بالنسبة لتضامّ الباء لتصوّر لنا الخروج من الالتصاق إلى التمادي في صورة الشيء يكون متضامّاً ملتصقاً بالباء لينفتح بعد ذلك بالكاف المتمادية . والأمر في (ك ب) على نقيض ذلك ، فالحركة تخرج من تمادي الكاف إلى تضامّ الباء لتصوّر لنا حال الشيء خارجاً من تماديه إلى التصاقه وتضامّه في صورة الوعاء تكبّه إذا قلبته على وجهه .

وهذا التناقض الذي عرضنا له بين صورتي فتح الشيء وإغلاقه ليستا إلاّ صورتين من صور التناقض بين (ك ب) و (ب ك) التي لا تتناهى ، وقد وصلنا إلى هذه الصورة من خلال طبيعة انجزار الباء بالنسبة لطبيعة تمادي الكاف مما يدلّ على أنها حالةٌ قد تَساوَق فيها ما يوصف بأنه ذاتٌ مع ما يوصف بأنه موضوع بحكم أنهما يصدران عن الضابط المتزاوج ؛ أي عن الشيء في ذاته . والشيء في ذاته واحد فيما وصفوه اصطلاحاً بأنه ذاتٌ ، وفيما وصفوه اصطلاحاً أيضاً بأنه موضوع . وعلى هذا فكلٌّ من البَكّ والكَبّ في (ب ك) و (ك ب) ذاتٌ في ذاته ، وموضوعٌ لزوجه القائم في ذاته ؛ لأنّ كلاًّ منهما ماضٍ ليعقب الآخر ، وكل منهما مقدمة للآخر من جهة ، ونتيجة له من جهة أخرى ضرورةً وبداهةً .

عودة إلى الكمّ والكيف في ظلّ الرياضيات واللغة

يقف القارىء الكريم على تكرار القول في كل معادلة :

« إنّ الشيء ـ أيّ شيء ـ يقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، وكل منهما كمٌّ في ذاته وكيفٌ لنقيضه القائم في ذاته » .

فإذا نظرتَ إلى القارورة وقد سدَدْتَ فمها بالصِّمام الذي يحول دون امتصاصك ما فيها بالمصّ من (مَ صَّ) لوجدتَ (صَ مَّ) التي تتجه إلى انسداد فم الشيء في صورة انسداد فم

القارورة بالصِّمام نقيض المصّ في صورة امتصاص ما في داخلها . وعلى هذا فكل من الزوجين (ص م) و (م ص)[1] نقيض الآخر مبنىً ومعنىً . فالصمُّ متصلٌ بالانسداد ، والمصُّ متصلٌ بالانفتاح . وإذا نظرتَ إلى **الصَّم** معزولاً[2] عن **المصّ** وجدته مجردّ كمٍّ لا يتميز إلاّ بقرنه **بالمصّ** ، والعكس بالعكس .

ولما كان كل من الصمّ والمصّ قائماً في الآخر ، فهذا يدلّ على أنّ كلاً من الكمّ والكيف قائمٌ في الآخر . فأيّ مصادفةٍ هي التي جعلت كل شيء يصدر وكلٌّ من كمّه وكيفه قائم في الآخر ؟ بل أيّة مصادفةٍ هذه أن يكون الشيء ـ أيّ شيء ـ مستغنياً في تفسيره عمّا سواه بحكم أنه صدر وكل من كمّه وكيفه قائم في الآخر في صورة زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر .

ولولا أن يصدر عن الشيء من زوجين نقيضين كل منهما كمٌّ في ذاته وكيفٌ لنقيضه القائم في ذاته لاستحال تمييز شيء من شيء أو تفسيره أو إيضاحه .

وصدور الشيء من زوجين كل منهما كمٌّ في ذاته وكيفٌ لزوجه المناقض له والقائم في ذاته يشير إلى أنه لا كمَّ دون كيفٍ قائم فيه ، ولا كيفَ بلا كمٍّ قائم فيه . وهذا يدلّ على أنّ جميع الكموم والكيوف إنما هي كموم وكيوف متصلة ضرورةً . وقد تقدّم أنّ لكل من الزوجين جوانب لا تتناهى ، وكذلك فإنّ لكل من الكمّ والكيف جوانب لا تتناهى أيضاً . وإذا أردنا أن نتعرّف على الكيوف في حال الانفصال فعلينا أن نتصوّر الجوانب التي نريد أن نتعرّفها متصلةً افتراضاً ؛ لأنه لا وجود لأيٍّ من الكمّ والكيف **إلاّ متصلين** . وإنّ وجودهما منفصلين إنما هو مجرد افتراض يُلجأ إليه لتذليل صعوبة ما .

ولما كانت الرياضيات مجرد رموز افتراضية فإنه إذا أُريد أن يكون كل من كمّها وكيفها قائماً في الآخر ، فلابد من قرنها بأزواجها المماثلة لها في كل شيء ، والمناقضة لها في الاتجاه . . فإذا أردتَ للعدد (٣) مثلاً أن يكون كلٌّ من كمّه وكيفه قائماً في الآخر فعليك أن تتصوره ناقصاً زائداً معاً في آنٍ واحد ؛ أي أنّ عليك أن تتصوّر (— ٣)و (+ ٣) ، ولا يكفي هذا ؛ لأنّ

---

(١) نذكر القارىء الكريم بأنَّ لكل من النقيضين (ص م) و (م ص) جوانب لا تتناهى . ونحن نقتصر دائماً على جانبين من هذه الجوانب ، مع ملاحظة أنَّ جميع هذه الجوانب لكل من النقيضين لابد أن تكون صادرةً عن رحم الصيغة التي يقوم كل منهما عليها وترتد إليها . وواضح أنَّ صور الصمم ، وكذلك صور الامتصاص ، صورٌ لا تتناهى وكلها تصدر عن رحم (م ص) و (ص م) وترتد إليها بوجه من وجوه المجاز .

(٢) المراد هنا ليس الصمّ والمصّ وحدهما ، وإنما المراد أيضاً كل استعمالاتها التي تقوم على هاتين الصيغتين ، وهي استعمالات مجازية لا تتناهى .

مثل هذا التصوّر إنما يقوم على أنّ كلًّا من الثلاثتين ، الناقصة والزائدة ، منفصلة عن الأخرى .

ولما كانت كل من (ص م) و (م ص) قائمة في الأخرى ، فعلى هذا لابد أن تكون الثلاثة هكذا (∓ ٣) ضرورةً ؛ أي ناقصة زائدة معاً في وقت واحد . وهنا لابد من الانتباه إلى ناحية بالغة الأهمية ، كأن يخطر بالبال عند النظر إلى (∓ ٣) على أنها تساوي الصفر ، وهذا ابتعاد عن واقع الحال ؛ ذلك لأنّ قيام (∓ ٣) لا يعني الصفر المساوي للعدم ، وإنما يعني التوازن . وإذا كان كل ما في العالم من جسيمات من ذرّاته إلى مجرّاته متوازناً ، فإنّ نتيجة هذا التوازن ليس صفراً أبداً ، وإنما هي توازنٌ قائمٌ بحيث يُثَبِّتُ كلٌّ من المتوازنينْ الآخر ويَثْبُتُ به .

وعلى هذا فإنّ كل من الثلاثتينْ زوجٌ للأخرى تُثَبِّتُها وتَثْبُتُ بها . وأمّا اصطلاح الرياضيين من أنّ [— ٣ + ٣ = ٠] فإنما هو اصطلاح قد صُرِفَ فيه النظر عن التوازن بين الزوجين النقيضين . ولو كان معناه الصفر العدمي لاقتضى أن يزول الوجود من أَلِفه إلى يائه . وليس القصد من ذلك الردّ على اصطلاح الرياضيين ، فإنّ مثل هذا الاصطلاح في لغة الوسائل قد ساهم في إيصال الحضارة إلى ما وصلت إليه ، ومع ذلك فإننا إذا اغفلنا صلته بالواقع فإنه يصبح حجر عثرة في سبيل تقدّم الحضارة عندما تريد هذه الحضارة التعمّق أكثر فأكثر داخل الذرّة .

وإذا نظرتَ إلى أنّ أيّاً من (ص م) و (م ص) معزولة عن الأخرى ، فقد نظرتَ إليهما على أنهما لا وجود لهما من جهة ، وعلى أنهما مجرد كمٍّ لا كيفَ له من جهةٍ أخرى ، وعلى هذا فإنّ كل شيء قد صدر وكمّه قائم في ذاته يُفسِّره ويَتَفسَّر به .

أمّا حين ننظر إلى أنّ كلًّا منهما قائمة في الأخرى ؛ أي أنّ كل جزء منهما قائم في نظيره من نقيضه ، فإننا عند ذلك نعلم أنّ كلًّا منهما خرجت من أن تكون كمّاً في ذاتها فقط ، وإنما أصبحت كمّاً في ذاتها وكيفاً لزوجها المناقض لها والقائم في ذاتها بحكم أنّ كل جزء من كلٍّ منهما مهما صغر قائم في مقابله من زوجه .

ولّما كان الأمر كذلك فإننا لسنا بحاجة إلى نقل الكمّ المنفصل إلى الكمّ المتّصل ، وكيف نقوم بذلك ونحن نعلم أنّ كلًّا منهما لباس للآخر ، وأنّ إشارة كل منهما نقيض إشارة الآخر ، وأنّ عدد نقاط كل منهما التي لا تتناهى قائمة في نظائرها من نقاط زوجها التي لا تتناهى أيضاً ؟! .

وإنّ عدم الوصول إلى الشيء في ذاته الذي مثّلنا له بكل من (ص م) و (م ص) هو الذي أدّى إلى غموض معنى الكمّ على أنه كمٌّ متّصل ضرورةً بحكم أنه قائم في نقيضه ، وإنّ من أسباب هذا الغموض أيضاً الإصرار على وصف الشيء بأنه مادة ليس غير .

ميكانيكا الكمّ
تقوم على اتصال كل من الكمّ والكيف بالآخر

ولو نظرتَ إلى ميكانيكا الكمّ من خلال المثال (ص م ـ م ص) لوجدت هذه الميكانيكا التي يصوّرها لنا هذا المثال الذي يقوم على الكمّ المتصل المتمثل في قيام الميم من نهاية (ص م) في هذه الميم نفسها من بداية (م ص) ، وعلى قيام الصاد من نهاية (م ص) في هذه الصاد نفسها من بداية (ص م) ، وهذا يعلن أنّ الاتصال المتمثل في قيام النهاية في البداية من كل زوجين في كل شيء هو الذي دعا إلى قيام نظرية الكمّ . ولو أنّ التميّز كان ممكناً بحيث تتميّز كل من النهاية والبداية عن الأخرى لما كان هناك من سبب لقيام مثل هذه النظرية ، وهنا نعود إلى (بور) الذي كشف عن صورة الإشكال في هذه النظرية في أنّ كِلا الصورتين ، الجسيميّة والموجيّة ، تَتِمُّ بالأخرى وتُتَمِّمُها .

يمكن النظر إلى الرياضيات على أنها متصلة
في تعريف أسلافنا لها

أمّا الرياضيات فإنها تقوم على كموم منفصلة قد تميّز بعضها من بعض افتراضاً . ولا سبيل إلى النظر إلى هذه الرياضيات على أنها كموم متصلة إلّا إذا أخذنا بتعريف أسلافنا للعدد[1] على أنه ما ساوى نصف حاشيتيه الصغرى والكبرى ؛ فالخمسة مثلاً حاشيتها الصغرى الأربعة وحاشيتها الكبرى الستة ، ونصفهما الخمسة التي هي العدد المطلوب . وإنّ النظر في هذا التعريف إلى أنّ كلّاً من الحاشيتين إنما هما من العدد يجعله موصولاً بنظرية الكمّ ، ولكن على تجوّز ، هذا إذا نظرتَ إلى نهاية (ص م) وبدايتها على أنّ كلّاً منهما حاشية لنهاية وبداية (م ص) ، والعكس بالعكس ؛ لكانت كل منهما في مكان الحاشيتين من العدد . . وعندها تجد العدد موصولاً بنظرية الكمّ ؛ غير أنّ مثل هذا التأويل يحول دونه أنّ العدد أو الرمز الرياضي إنما هو في الواقع مجرّد افتراض ، وأنه ليس أكثر من رمز علمي دقيق للغةٍ اصطلاحيةٍ دقيقةٍ .

وهنا نعود إلى (هايزنبرغ) مرة بعد مرة لنجده يقول : « إنّ من أهمّ سمات تطوير وتحليل الفيزياء حَدَثِيَّة التجربة المتمثلة في مفاهيم اللغة الطبيعية على ما يكتنف تعريفها من غموض تبدو أكثر ثباتاً في توسيع نطاق المعرفة من الاصطلاحات الدقيقة للغة العلمية المشتقة كنموذج مثالي من مجموعات محددة من الظواهر فحسب . والواقع أنّ هذا لا يدعو إلى الدهشة ؛ إذ أنّ مفاهيم

(١) تقدم تفصيل ذلك ، ويُرجع في هذا التعريف إلى حاشية الصبان على الأشموني على ألفية ابن مالك ، باب العدد .

اللغة الطبيعية تُصاغ بالاتصال المباشر بالواقع . إنها تمثل الواقع »[١] .

وقد أصبح واضحاً أنّ اللغة العلمية التي يعنيها (هايزنبرغ) هي اللغة الفيزيائية التي صدرت فطرةً وطبعاً . ولو أنه وقف على ما بين الفيزياء واللغة الفطرية من تساوق لتَبين له أنّ الضابط الذي يحكم الفيزياء هو الضابط نفسه الذي تقوم عليه اللغة الطبيعية ، وأنّ مفاهيم مثل هذه اللغة إنما هي مفاهيم تصدر عن رحم هذا الضابط .

تحوّل الكمّ المنفصل إلى كمّ متصل

« والآن كيف نحول الكمّ المنفصل إلى كمّ متصل ؟

لكي نعرف كيف يتم التحويل نورد المثال التالي :

——————*

A　　C　　B

إذا أخذنا المستقيم B A ولنقل أنّ هذا المستقيم هو حرف طاولة ذو لون أخضر . ثمّ غطينا هذا المستقيم بقطعة من القماش ذات لون أصفر . ووقف متفرّج فإنه يرى قطعة القماش ذات اللون الأصفر ولا يرى شيئاً من حرف الطاولة . فعند ذلك نقول : إنّ لون حرف الطاولة مجهول . فإذا ثقبنا قطعة القماش في النقطتين(A) و(B) فإنّ المشاهد يرى نقطتين خضراوَيْن ؛ أي أنه يعرف لون حرف الطاولة في نقطتين . فعند ذلك نقول : إنّ المستقيم معرَّفٌ في نقطتين . وإذا أخذنا الآن نقطة ثالثة (C) وثقبناها فسيرى المشاهد ثلاث نقاط ذات لون أخضر ، والباقي مجهول . وتبقى باقي المسافات مجهولة . فإذا استمرينا بتثقيب النقاط يزيد عدد النقاط المعرَّفة وتقلّ المسافة بينها . وهذه المسافة نرمز لها بـ(X) وهي مقدار حسابي عشوائي ليس له إشارة . وكلما قلّت المسافة (X) بين النقاط زاد عدد النقاط المعلومة . فإذا انتهت (X) إلى الصفر فعدد النقاط المعلومة ينتهي إلى اللانهاية . ففي هذه الحالة نرى نقاطاً متقطّعة (كمّاً منفصلاً) ونرى خطاً مستقيماً) كمّاً متّصلاً) ؛ أي أننا أحصينا المستقيم (عقلناه) من خلال عددٍ لا متناهٍ من النقاط المنفصلة

—×——×—*—×—*—×—*

X-x-x-x-X-x-x-x-X-x-x-x-X-x-x-x-X

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ١١٤ .

ونرى أنّ أحسن تعبير عن الكمّ المنفصل هو (X) وأحسن تعبير عن الكمّ المتّصل هو (dx) ؛ أي عندما تنتهي (X) إلى الصفر نحصل على (dx »[1] .

التعقيب على مثال نقل الكمّ المنفصل إلى كمّ متّصل

لقد لجأ العلماء إلى التمثيل بهذا المثال لأنهم لم ينظروا إلى ما هو عليه الشيء في ذاته ، ولو نظروا كما مثّلنا له بكل من الزوجين النقيضين (م ص) و (ص م) لتبيّنَ لهم أنّ كلاً من هذين الزوجين (كمٌّ) في ذاته و (كيفٌ) لزوجه الماقض له والقائم في ذاته ، وأنّ قيام كل منهما في الآخر يعني قيام نقاطٍ لا تتناهى من كل منهما في نظائرها من الآخر ضرورةً . ولما كان كل شيء في هذا العالم يقوم من زوجين نقيضين يقوم كلٌّ منهما في الآخر . وكل منهما كمٌّ في ذاته وكيفٌ لنقيضه القائم في ذاته ، فإنّ الكمّ والكيف وُجدا معاً في لحظةٍ واحدة ، وإنه يستحيل فصل أيٍّ منهما عن الآخر ، وهذا يشير إلى أنه لا حاجة لنقل الكمّ المنفصل إلى كمٍّ متّصل ؛ لأنّ الموجود إنما هو الكم المتصل الذي يقوم في ذاته كيفٌ متّصل قائم فيه ، ومَنْذا الذي يستطيع أن يقوم بتثقيبٍ لا يتناهى إلّا افتراضاً ؟

وأمّا القول : « فعدد النقاط ينتهي إلى اللانهاية » فإنّ التعبير وإن لم يكن جائزاً فإنه في الواقع تعبير صحيح ؛ ذلك لأنّ للشيء نقاطاً لا تتناهى ، وقد انتهت هذه النقاط إلى القيام بنظائرها في كل من (ص م) و (م ص) ؛ بحيث أصبح كل منهما لباس للآخر لبست فيه كل النقاط ، من كل منها ، الأخرى التي تناظرها ؛ بحكم أنّ كلاً منها لباسٌ للأخرى .

غير أنّ المشكلة هنا لا تتمثل في مثال نقيمه نحن ؛ لأنّ جوهر المشكلة يقضي بأن نبحث عن الكمّ والكيف في كل شيء من أشياء الوجود لأنه يستحيل قيام أي شيء من كمٍّ بلا كيف أو من كيفٍ بلا كمّ ، لأنّ الكمّ والكيف ملازمان لكل شيء ؛ بحكم أنّ وجود الشيء يقوم عليهما ، فإذا كان لا معنى للصَمّ بلا مَصّ ، وللمَصّ بلا صمّ ؛ لأنّ كلاً منهما كمّ في ذاته وكيف لزوجه القائم في ذاته ، فإنه لابدّ من النظر إليهما من خلال أنّ الوجود من ألِفِه إلى يائه متّصل بهما في كل شيء من أشيائه ، وقائم عليهما ؛ لأنّ كلاً من الزوجين من كل شيء كمّ في ذاته وكيف لزوجه القائم في ذاته .

المعادلات التفاضلية والكمّ المتّصل

« وبما أنّ المعادلات التفاضلية تعبّر عن كمٍّ متّصل ، فإنّ أحد أسس صحّتها هو

---

(١) « الكتاب والقرآن » ، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ .

الاستمرارية ، وبما أنّ الاستمرارية غير متوفرة في عالم الذرة فإنّ الرياضيات الكلاسيكية تصبح غير صالحة لهذا العالم ، ولذلك لجأنا إلى مفهوم جديد هو ميكانيكا الكمّ »[1] .

عودة إلى تتاميّة بور مرة بعد مرة

ونعود مرة بعد مرة إلى (بور) الذي وضع الأسس الكاملة لنظرية (الكوانتم) التي تفسّر تركيب الذرّة ، والظواهر المتعلّقة بها مثل ظاهرة الأشعة ، وظاهرة الإلكترون . . وهكذا استطاع (بور) أن يجمع في نظرية واحدة فكرة الذرّة وفكرة الأشعة وفكرة الإلكترون ؛ بعد أن كانت تلك الأفكار أفكاراً منفصلة . . . وقد صاغ (بور) نظريته تلك في مبدأين . . أمّا المبدأ الأول فيصف الحالات الثابتة للذرّة ، أي حالات عدم الإشعاع ، قائلاً : « إنّ الإلكترونات في حال الثبات هذه لا تشعّ موجات كهرومغنطيسية أثناء مسارها في مدار معيّن من مدارات الذرّة » . . أمّا المبدأ الثاني في نظرية (الكوانتم) عند (بور) فيصف طلقات أو قفزات الكوانتم ، أي حالة الإشعاع ، قائلاً : « إنّ إشعاع الطاقة يحدث عندما يقفز الإلكترون من مدار إلى مدار آخر » .

ثمّ جاء بعد ذلك (هايزنبرغ) ليحدّثنا عن طبيعة الإلكترون قائلاً : « إنّ الإلكترون عبارة عن جُسَيْم ، ولكن جاء (دي بروجلي) و (شرودنغر) ليؤكدا أنّ الإلكترون عبارة عن موجة . ولكننا نجد (بور) يضع نظريته المتكاملة التي لا تقلّ قيمة عن نظرية النسبية عند (آينشتاين) ، وقد تأثّر فيها بالفيلسوف (كير كجارد) ، وتأثّر بالديالكتيك عند (هيجل) الذي يجمع فيه بين القضية الأولى ، والقضية الثانية المناقضة لها ، في قضية ثالثة تركيبية تجمع بينهما . . وبناء على هذه النظرية التكاملية التي وضعها (بور) أمكن الجمع بين المفهومينْ المختلفينْ لتكوين مفهوم متكامل عن الإلكترون ، وكيف أنه محصّلة صفات الجسيم والموجة في الوقت نفسه ؛ أي أنّ الإلكترون ذو طبيعة ثنائية ، أو أنّ المادة : مادة وطاقة في الوقت نفسه ، ولذلك تسمى باسم المادة الإشعاعية »[2] .

وإذا نظرنا إلى صيغتي (ص م) و (م ص) لننظر في الخلاف بين (هايزنبرغ) الذي قال : « إنّ الإلكترون جسيم » ، وبين كل من (بروجلي) و (شرودنغر) اللذين أكّدا أنّ « الإلكترون موجة » ، و (بور) الذي قال بالثنائية التي تعني أنّ الإلكترون محصّلة صفات الجسيم والموجة في الوقت نفسه ، أي أنّ « **الإلكترون ذو طبيعة ثنائية** » ، أو أنّ المادة : مادة وطاقة في الوقت

---

(١) « الكتاب والقرآن » ، ص ٣٥٠ .

(٢) « ملامح الفكر الأوربي المعاصر » .

نفسه ، ولذلك تسمّى باسم المادة الإشعاعية . . فإننا نجد أنّ كلًا من (ص م) و (م ص) وقد انعزل كل منهما عن الآخر وكأنّ كلًا منهما جسيم مستقل بذاته ، وهذا ما ذهب إليه (هايزنبرغ) .

وكذلك فإن الناظر إلى نهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر ، فإنه لا يجد إلّا موجة متصلة تنجزر منتهيةً لتتهادى مبتدئةً كانجزار ميم (ص م) لتتهادى بصاد (م ص) وتمادي صاد (م ص) لتنجزر بميم (ص م) ، وهذا ما ذهب إليه (بروجلي) و (شرودنغر) .

أمّا (بور) فقد كان أبعد نظراً حيث قال : « إنّ كلًا من الإلكترون والموجة متمّمٌ للآخر[1] ، وإنّ كلًا منهما إلكترون من وجه ، وموجة من وجه ، على غرار الحال في (ص م) و (م ص) اللتين تقوم كل منهما في الأخرى ، وإنّ كلًا منهما (ص م) من وجه و (م ص) من وجه آخر بحكم هذا القيام .

أمّا المعادلة التفاضلية فيشير إليها تفاضل النهاية من كل من (ص م) و (م ص) لتقوم في البداية بصورة مستمرة ؛ حيث تقوم الميم من نهاية (ص م) في الميم نفسها من بداية (م ص) لتصبح هذه الميم نهاية من جديد لتعود إلى القيام في البداية من جديد ، وذلك كذلك دائماً وأبداً .

ولو نظرتَ إلى نهاية المادة وبداية الطاقة من كل شيء لوجدتَ أنهما لا توصفان بأنهما مادة ولا توصفان بأنهما طاقة ، لأنهما طاقة ومادة في وقت واحد ، كما أنّ ميم (ص م) لا توصف بأنها نهاية فقط ، وكذلك ميم (م ص) لا توصف بأنها بداية فقط بحكم أنّها نهاية وبداية في وقت واحد . فهي شيء منهما في آنٍ واحد . والسبب في ذلك يرجع إلى ما في عالم الذرّة من استمرار بين الجسيمات والموجات ، ولولا هذا الاستمرار الذي يقوم على الثنائية بحيث نستطيع القول إنّ الشيء القائم إنما هو شيء من الماضي والمستقبل معاً ، ولولا ذلك لحصل الانقطاع . وإنّ ما يؤكد الاتصال إنما هو قيام كل من النهاية والبداية في الأخرى من كل زوجين في كل شيء ، وإنّ هذا القيام هو ما تتألف منه كل خطوة من خطوات هذا الوجود في سيرها المستمر .

عودة إلى الرياضيات
وحلولها الحقيقية والوهمية

« وبما أنّ الرياضيات تعبير مجرّدٌ رمزي ، لها رباط منطقي قائم على عدم التناقض ، فهي

(١) لقد استنتجنا أنّ كلًا من الصورتين قائمة في الأخرى من خلال تزاوج الصيغ .

تحمل خاصية اللغة التي هي تعبير مجرد ؛ أي تحمل خاصية الأضداد في التعبير ، فهناك الموجب والسالب . وإنه من الخطأ الفاحش أن نقول إنّ (− ٣) و (+ ٣) هما زوجان ؛ بل هما ضدان لأنه يعدم أحدهما الآخر .

وهناك أيضاً الحلول الحقيقية والحلول الوهمية ، وهما من المتناقضات ، لأنهما ملتسبان بعضهما مع بعض في المعادلة نفسها ، فعند الحل ننسف الحل الوهمي ونأخذ الحل الحقيقي .

وبما أنّ الكمّ المنفصل والكمّ المتصل يعبر عنهما من خلال الأضداد فهناك المرحلة الانتقالية بينهما ، كالفجر بين الليل والنهار ، وهذه المرحلة الانتقالية هي الصفر ؛ أي أننا يجب أن لا نفهم الصفر على أنه عدد ، بل هو كيفٌ يعبّر عن انتقال الأعداد (الكمّ المنفصل) والتوابع (الكمّ المتصل) من ضدٍّ إلى الضدِّ الآخر . فالصفر في الأعداد مرحلة انتقال من كيفٍ إلى كيفٍ آخر . والصفر في المعادلات يعبّر عن التجانس . وفي المشتقات تعبير عن النهايات .

وكذلك يجب أن نفهم اللانهاية على أنها حالة تمثل حالة انتقالية من كيفٍ إلى كيف »[١] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أننا أشرنا من خلال تعقيبات مرّت أنها ربما فُهِمَ التضادّ فيها على غير ما هو عليه ، فالقائم في الرياضيات إنّما هو التناقض وليس التضادّ ، فالتناقض أن ترجع بالشيء عوداً على بدء ، كتلك التي كانت تطلب من الغازلات بعد أن ينتهين من غزل يومهنّ أن ينقضن ما غزلنَ ؛ أي يُعدنَه أنكاثاً سحيلاً إلى ما كان عليه قبل الغزل .

وكل من السالب والموجب ، أو الناقص والزائد ، نقيضٌ للآخر وليس ضدّاً له[٢] . أمّا الضدّ فهو آتٍ من قوله : الضَّدُّ : المَلْءُ . وضَدَّ القربة : أيْ ملأها . والضَّدَدُ : هم الذين يملؤون للناس الآنية إذا طلبوا . وأحدهم ضادّ ، ويُقال ضاد وضَدَد . وكأنّ القربة قد دُفِعَت بضدّها إلى حدٍّ ليس إلى تجاوزه من سبيل . ومن هنا وجدنا الضدّين يقف كل منهما في وجه الآخر ضديداً له يمنعه من التجاوز . وإذا قرنتَ الضَّدَ بالدَّضِّ من قولهم[١] : دَضَّ بالضاد

---

(١) « الكتاب والقران » ، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١ .

(٢) لقد مرّ أنّ لكل من الزوجين النقيضين في أي شيء من الجوانب ما لا يتناهى ، وقد يُستعمل كل من الضدّ والنقيض مكان الآخر تجوّزاً .

(٣) لقد ذكر الراغب في « مفردات القرآن » في ترجمة (ض د) ما يلي : (ض د) ـ قال قومٌ : الضدان الشيئان اللذان تحت جنس واحد ، وينافي كل واحد منهما الآخر في أوصافه الخاصة ، وبينهما أبعد البعد كالسواد والبياض والشر والخير ، ومالم يكونا تحت جنس واحد لا يُقال لهما ضدان ؛ كالحلاوة والحركة . قالوا : والضدّ هو أحد المتقابلات ، فإنّ المتقابلين هما الشيئان المختلفان للذات ، وكل منهما قبالة الآخر ، ولا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد . وذلك أربعة أشياء : فالضدان كالبياض والسواد ، والنقيضان كالضِّعْفِ والنِّصْفِ . والوجود والعدم كالبصر والعمى . والموجبة والسالبة في الإخبار نحو : كل إنسان =

المعجمة ودَصَّ بالصاد المهملة إذا خدم سائساً ، والامتناع في الضدّ نقيض الخدمة في الدضّ .

كما قالوا صدَّه عن الأمر وضدَّه إذا صرفه عنه ، وعلى هذا فإنّ الدَّضَّ بالضاد المعجمة والدّصّ بالصاد المهملة هروب ، والضد والدض صدٌّ للخصم ومنعٌ له . وهما على هذا زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً .

وإذا قرنتَ مَلْءَ الشيء في صورة القربة تضدّها أي تملؤها بالماء ، بنقضها وإفراغ ما فيها ، وجدتَ هناك ما يشير إلى جانب من جوانب التناقض بين (ن ق ض) و (ضَ دًّ) ، وليس استعمال أحدهما مكان الآخر إلاّ تجوّزاً وتوسّعاً في الاستعمال يعتمد على سابق السياق ولاحقه ، وليس على طبيعة وصفة حروف كل من الصيغتين .

هذا وإنّ القول : « إنّ (− ٣) و (+ ٣) زوجان ، بل هما ضدّان ؛ لأنه يعدم أحدهما الآخر » إنما هو قول قد صُرِف النظر فيه عن كون الأعداد مجرّد افتراض ، ولو لم تكن مجرّد افتراض كأن كانت صورة للواقع القائم الشاخص الماثل فإنه لابد لها من أن تكون على صورته ؛ أي لابد لها من أن يكون زوجها المناقض لها قائماً في ذاتها على مثل قيام كل من الزوجين النقيضين (زَ لَّ) و (لَ زَّ) في الآخر ضرورةً . وإذا كانت الثلاثة تمثل شيئاً واقعاً كصيغة الزَلّ من (ز ل) فإنه لابد من تأريخ كل من الزوجين في آنٍ واحد ؛ لأنّ الشيء الذي يزلُّ متجاوزاً حيّزه فإنه لابد أن يلزَّ في حيّزٍ آخر في الوقت نفسه ، وإلاّ لاستحال عليه أن يزل ، فهو لا يزلّ إلاّ إذا لزّ في الوقت نفسه ، ولا يلزُّ إلاّ إذا زلّ في الوقت نفسه ، كما أنّ الحركة لا تمتدّ إلاّ إذا انجزرت ، ولا تنجزر إلاّ إذا امتدّت . . وإنّ الاقتصار على الزلّ دون اللزّ ، أو على اللزّ دون الزلّ إنما هو اقتصار على شيء يستحيل وجوده .

فلو أشرنا للزلّ بإشارة الناقص بناءً على أنه نقص من موضعه الذي زلّ عنه ، فلا بد في الوقت نفسه أن نشير له بإشارة الزائد لأنه زاد في المكان الذي حلّ فيه . وعلى هذا فلا بد من مصاحبة كل من (ز ل) و(ل ز) بإشارتي الناقص والزائد ضرورةً . أمّا الناقص في (ز ل) فلأنّ المكان الذي كانت فيه نقصت منه وزلّت عنه . وأمّا المكان الذي حلّت فيه فقد زادت فيه بعد أن زلّت عن مكانها السابق . والأمر على نقيض ذلك في (ل ز) ، فإنّ المكان الذي لزّت

= ههنا ، وليس كل إنسان ههنا . وكثير من المتكلمين وأهل اللغة يجعلون كلّ ذلك من المتضادات ، ويقولون : الضدان ما لا يصح اجتماعهما في محلّ واحد ، وقيل : الله تعالى لا ندّ له ولا ضدّ ؛ لأنّ الندّ هو الاشتراك في الجوهر . والضدّ هو أنْ يعتقب الشيئان المتنافيان على جنس واحد ، والله تعالى منزّه عن أنْ يكون جوهراً . فإذاً لا ضدّ له ولا ندّ ، وقوله : ﴿ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِم ضِدّاً ﴾ [مريم : ٨٢] أيْ منافين لهم .

=

فيه قد زادت فيه ، أما المكان الذي زلّت عنه فقد نقصت منه . . وهذه بدهيات لا حاجة بأحد لأن يذكرها لأنها معروفة ضرورةً .

فهل إذا كتبنا (— زَ لّ + لَ زّ) بحيث نشير إلى أنّ الشيء زلّ عن مكانه ولزّ في آخر أنّ كلاً منهما قد أعدم الآخر ونحن نعلم أنّ وجود وقيام كل منهما رهن بوجود وقيام الآخر ، وأنه يستحيل أن توجد وتقوم أيٌّ منهما دون أن تقوم الأخرى في ذاتها في صورة مقلوبٍ وفقا لها ؟

وإذا علمنا أنّ كل شيء في حركة مستمرة بحيث تدفع كل من (ز ل) و(ل ز) الأخرى لتحركها وتتحرك بها ، وبحيث تنجزر كل منهما لتحمل الأخرى على التمادي . فهل أعدمت كل منهما الأخرى ؟ وإذا كانت إحداهما وجهاً فإنّ الاخرى لابد أن تكون مقلوباً وفقا لها ضرورة ، فهل اجتماعهما في هذه الحروف الواحدة مُفْضٍ إلى زوالهما ونحن نعلم يقيناً أنه بمجرد أن تقوم أيٌّ منهما فإنّ الأخرى تقوم بقيامها ضرورةً لتتوازن كل منهما بالأخرى تثبّتها وتثبت بها في الوقت نفسه ؟ أليس جميع ما في الوجود من جسيمات ذرّاته إلى أجرام مجرّاته قائمة على هذا ؟ وإذا نظرنا إلى أيٍّ منهما على أنه السالب فلا بد للآخر أن يكون الموجب ضرورةً . ولهذا فإنّ : [— ٣ + ٣] لا يعني أنهما ضدّان ، وأنّ كلاً منهما تعدم الأخرى ؛ ذلك لأنّ كل ما يعنيه اجتماع كلٍّ من السالب والموجب أنّ كلاً منهما يتوازن بالآخر . ولا يمكن النظر إلى أنّ كلاً منهما يعدم الآخر إلاّ إذا أعدَمَت كل من (ل ز) و (ز ل) الأخرى . وكيف ذلك ونحن نعلم حقّ اليقين أنّ كلاً منهما لا تفارق الأخرى ، فإذا وُجدت أي منهما وجدت الأخرى ، وإذا زالتا زالتا معاً ، وقد وجدتا لتبقيا ، إلاّ إذا أراد خالق كل شيء سبحانه أن تزولا أو أن تبقيا ، فهو على كل شيء قدير ، وليس النظر إلى إعدام إحداهما الأخرى إلاّ مجرّد مصطلح رياضي لما لا وجود له . وإذا نظرت إلى مثل هذه الأقوال وجدتَها لا تزول ماضيةً على ما وضعه (أرسطو) من استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

= وقال الراغب في ترجمة (ن ق ض) : النقض انتثار العَقْدِ من البناء والحَبْل والعقْد ، وهو ضدّ الإبرام . يُقال نقضتُ البناء والحبلَ والعِقْد ، وقد انتقض انتقاضاً ، والنقض المنقوض ، وذلك في الشعر أكثر ، والنِّقض كذلك ، وذلك في البناء أكثر ، ومنه قيل للبعير المهزول نِقْض . ومنتقض الأرض من الكمأة نِقْض . ومن نَقْض الحبل والعِقد استُعير نقضُ العهد : ﴿ الذينَ يَنْقضُونَ عَهْدَهُم ﴾ ﴿ الذينَ يَنْقضُونَ عَهْدَ الله ﴾ ﴿ وَلا تَنْقضُوا الأيمان بَعْدَ تَوْكِيدِها ﴾ . . ومنه المناقضة في الكلام وفي الشعر كنقائض جرير والفرزدق . والنقيضان من الكلام مالا يصح أحدهما مع الآخر ، نحو هو كذا وليس كذا في شيء واحد وحالٍ واحدة . ومنه : انتقضت الفُرحة وانتقضت الدجاجة . وحقيقة الانتقاض ليس الصوت وإنما هو انتقاضها في نفسها لكي يكون منها الصوت في ذلك الوقت ، فعبِّر عن الصوت به . وقول : ﴿ الَّذي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ﴾ أيْ كسره حتى صار له نقيض . والإنقاض : صوت لمزجر القعود . ونقيض المفاصل : صوتها .

وأمّا ما نجده في الرياضيات [٣ + ٣ - ٣ = ٠] فمجرّد اصطلاح ، ولا يعني أنّ كلاً منهما أعدمت الأخرى إلّا اصطلاحاً ، ولا تشير مثل هذه المعادلة إلّا إلى التوازن .

ولا يخطرنّ ببال القارىء أننا نهوّل من شأن اصطلاح الرياضيات في قولنا إنّ كلاً من السالب والموجب يعدم الآخر ، فإنّ هذه الاصطلاحات وأمثالها كما نكرّر دائماً قد ساهمت أيّما مساهمة في وصول الحضارة إلى ما وصلت إليه . وكل ما نقوله لا يخرج عن إطار أنّ كلاً من النقيضين يتوازن بالآخر ، وأنّ كلاً منهما يقوم بقيام الآخر ضرورةً ، وأنك إذا كتبتَ أياً من (ز ل) و (ل ز) مثلاً فقد كتبتَ مقلوبها ضرورةً ؛ لأنه « لا يعدم شيء من وجود ، ولا يوجد من عدم » ذلك من أمر المُوجِدِ عزّ وجلّ الذي يعدِمُ مِنْ وجودٍ ويُوجد مِنْ عَدَم .

لقد اطلنا في شرح ما هو واضح بداهةً وقائم ضرورةً ، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ الشيء في ذاته إنما هو الشيء قائم في نقيضه . وإنّ وجود أي شيء رهنٌ بوجود نقيضه في ذاته . أمّا الاصطلاح فلا مشاحة فيه .

الثورة المنهجية في الفونونيولوجيا

وهنا نذكّر بما سبق التعرّض له من أنّ علم الأصوات (الألفاظ) كما قال (بتروبتسكي) - في مبادئه الأربعة التي حددتها الثورة المنهجية التي جاءت بها الفونولوجيا - : « لا يدرس الحدود منفصلة بل هو يدرس العلاقات القائمة بين الحدود »[1] .

وهذا المبدأ يشير إلى أننا في مثل صيغة التمام من (تَ مَّ) التي تتجه إلى بلوغ الشيء مرحلة انجزار عن الشيء ، بعكس المتّ في صورة من يتمادى إلى الشيء يمتّ إليه بصلة ليكتمل به في صورة المرأة تمتّ بصلة إلى جارتها ، مثلاً تطلب منها تِمّة ، وهي ما تُتِمّ به نسجها من صوف أو شعر أو وَبَر . وعلى هذا فالشيء إذا تمّ اكتفى بذاته ، أمّا ما متّ فإنما يمتّ إلى غيره متمادياً إليه .

والواقع أنّ دراسة العلاقات بين الحدود المتمثلة في مثالنا الآنف الذكر (تَ مَّ - مَ تَّ) إنما هي هذه الأشياء ذاتها من جهة ، وهي الحدود القائمة بين هذه الأشياء من جهة أخرى . . ففي هذين الزوجين نجد الميم من (ت م) قائمة في الميم من (م ت) ، والتاء من (م ت) قائمة في التاء من (ت م) ، وعلى هذا فالموجود من كل من (ت م) و (م ت) هي هذه الحدود المتمثلة في قيام نهاية كل منهما في بداية الأخرى . ويمكن القول إنّ نهاية وبداية كل منهما هي كل ما فيهما ، وهي في الوقت نفسه الحدود القائمة بينهما ، ومن هنا كانت دراسة الحدود بينهما إنما هي دراسة كل شيء فيهما ؛ لأنّ الموجود من كل منهما هي هذه الحدود نفسها .

---

(١) « تاريخ الفلسفة المعاصرة » ، ص ٦١٣ - ٦١٤ .

ولمّا كان الأمر كذلك فإنه لابدّ من دراسة[1] (+ ٣) و(— ٣) من خلال الحدود القائمة بينهما ، وهي حدود متصلة على غرار اتصال كل من (ت م) و (م ت) بالأخرى ؛ حيث تقوم كل منهما في الأخرى . ولئن كنا نتعامل مع كل منهما معزولة عن الأخرى ، كتعاملنا مع الثلاثة الزائدة والثلاثة الناقصة معزولة عن الأخرى ، فما ذاك إلاّ لأن الرياضيات ليست إلاّ مجرّد وسيلة لتسهيل العلم كما يقول (برتراند راسل) ، وأمّا نسف الحلّ الوهمي والأخذ بالحلّ الصحيح ، فإنّ الذي يستحقّ النَسْفَ إنما هو في الواقع الذي يستحق الإبقاء عليه ألا وهو مصاحبة إشارة الناقص والزائد لكل حركة من كل متحرك لنتقبّل الجواب الزائد الناقص معاً على ثمرة للتساوق مع بناء الوجود ، والذي يعمّق الإبقاء عليه أن يظلّ الاستمرار في الزيادة زيادةً ، والاستمرار في النقص نقصاً ، وأن نفرّق بين ما نصطلح عليه وبين الواقع في حركة الشيء .

وأمّا القول : « وبما أنّ الكمّ المنفصل والكمّ المتّصل يعبّر عنهما من خلال الاضداد ، فهناك المرحلة الانتقالية بينهما كالفجر بين الليل والنهار » .

ونعقّب على هذه المرحلة فنقول : إنّ هذه المرحلة كالميم التي هي في آخر (ت م) على أنها نهاية ، وهي ذاتها القائمة في أوّل (م ت) على أنها بداية ، وهذه المرحلة المتمثلة في هذه الميم الواحدة التي هي نهاية من وجه ، وهي بداية من وجه آخر ، وهي هي في كل من النهاية والبداية تدلّ دلالة قاطعة على أنّ اللحظة التي ينتهي بها الليل ويبدأ بها النهار لا هي ليل ولا هي نهار ، وإنما هي ليل ونهار في آن واحد ، كالميم في نهاية (ت م) وبداية (م ت) ، فلا هي نهاية ولا هي بداية ، وإنما هي نهاية وبداية معاً في وقت واحد . . وهي ليست من الأضداد من شيء لأنها من التناقض القائم على أنّ هذه اللحظة **نهاية وبداية معاً** في وقت واحد .

كل حركة مقدّر لها أن تقوم من الكمّ والكيف ضرورة

وهنا نطرق باب نظرية الكمّ لنجد أنّ كل حركة من أي متحرّك ، وكذلك كل موجة إنما هي **نهاية وبداية معاً** في آنٍ واحد . فلو رفَعْتَ رجلك أقلّ رفع ممكن فقد جمعتَ في هذا الرفع **بين نهاية الخطوة السابقة وبداية الخطوة اللاحقة ضرورةً** ؛ أي أنك جمعت بين النقيضين اللذين يتمثلان في قيام كل منهما في الآخر من كل لبنة من لبنات هذا الوجود من ألفه إلى يائه .

(١) لقد بالغنا في الحديث عن القول بأنَّ (—٣) و (+٣) أزواج خطأ فاحش ، وإنما الخطأ هو عدم القول بأنها أزواج ؛ لأنه لابدّ من الوقوف ملياً عند مثل هذا القول إذ لا سبيل إلى معرفة الشيء في ذاته إلاّ إذا عرفنا أنَّ هذا الشيء قائم من زوجين نقيضين كقيام كل من الثلاثتين الناقصة والزائدة في الأخرى ضرورة . وهو قيامٌ لا انفكاك له . وليس وجودهما متميِّزتين إلاّ مجرّد اصطلاح .

هذا وإنّ (بور) في نظره إلى كل من الصورتين الموجيّة والجسيميّة على أنّ كلًا منهما تقوم في الأخرى قد خطا خطوة كبيرة جداً في عالم الفيزياء ومهّد لنظرية الكمّ لكي تمضي بكل ثقة ووضوح إلى أنّ الارتياب ليس ارتياباً وإنما على أنه عجز عن رصد حركة شيء ينتقل من ذاته إلى ما هو قائم في ذاته ، والعكس بالعكس . والعجز عن الرصد آت من طبيعة بناء الوجود في ذاته ، أو قل بناء الشيء في ذاته .

وأمّا القول : « إنّ هذه المرحلة الانتقالية ليست هي الصفر » يجب أن يقال إنها الوجود كل **الوجود الذي لا وجود من دونه** ، فكل ما في الوجود يتألف من عدد لا يتناهى من مثل هذه المرحلة الانتقالية التي تنتقل فيها النهاية إلى البداية من كل زوجين في كل شيء ليتوازن كل منهما بالآخر . وأمّا القول : أيْ يجب علينا أن لا نفهم الصفر على أنه عدد ، بل هو كيفٌ يعبّر عن انتقال الأعداد (الكمّ المنفصل) والتوابع (الكمّ المتصل) من ضدٍّ إلى آخر » .

ففي هذه الفقرة يجب أن نفهم الصفر على أنه توازن ؛ أي توازن كل من النهاية والبداية بالأخرى من كل شيء . وأمّا القول : « بل هو كيفٌ يعبّر عن انتقال الأعداد (الكم المنفصل) والتوابع (الكمّ المتّصل) من ضدٍّ إلى آخر » فهو قول يشير إلى عدم وضوح معنى الصفر من جهة ، وإلى عدم وضوح معنى الكمّ من جهة أخرى في مثل هذا القول .

ونعود إلى المَتِّ من (م ت) وزوجه التَمِّ من (ت م) لنجد أنّ الصفر يتمثّل في توازن كل من الزوجين بالآخر في كل شيء كتوازن كل من (م ت) و (ت م) بالأخرى . وهذا التوازن يعني ثبات وبقاء كل من الزوجين من كل شيء على غرار ثبات وبقاء كل من الزوجين (م ت) و (ت م) بالآخر . وعلى هذا فإنّ بقاء الوجود **قائم على الصفر** الذي يمثل هذا التوازن الماثل في أشياء هذا الوجود . وإنّ المعادلة [تَ مَّ − تَ مَّ = ٠] لا يمكن أن تعدم إحداهما الأخرى ، وأصل هذه المعادلة : [ت م = ت م] . وإذا اجتمعتا في طرف واحد أصبحت المعادلة [ت م − ت م = التوازن] . وأمّا حين نكتب : [ت م −ت م = ٠] فما ذلك إلّا مجرد اصطلاح .

ولمّا كان كل من الزوجين (ت م) و (م ت) قائماً في الآخر في صورة مقلوبٍ معاكس له ، فإننا حين نريد الإشارة إلى التوازن فيكفي أن نضع أمام كل من (م ت) و (ت م) إشارتي الناقص والزائد معاً . فنحن حتى نكتب (∓ م ت) أو (± ت م) فإننا نشير بإحدى الإشارتين إلى ما هو ظاهر لنا ، ونشير بالأخرى إلى ما هو مستبطن . . غير أنّ هاتين الإشارتين قد استُغني عنهما بقيام كل من الزوجين في نقيضه ؛ إذ ليس أحد بحاجة إلى أن يقال له : إنّ كلًا من (ت م) و (م ت) مقلوب للأخرى وزوج لها قائم في ذاتها . ولا يوجد في الوجود ما هو أوضح من قولنا : إنّ كلًا من (ت م) و (م ت) مقلوب الأخرى وقائمة في ذاتها ؛ أي

لا يوجد في الوجود ما هو أوضح من الشيء في ذاته ، ومع ذلك فهو ما يزال خافياً إلى يومنا هذا .

ولمّا كانت الأعداد مفترضة افتراضاً ، وكان **الكمّ والكيف** متعلقين بما هو قائم فعلاً ، فإنّ من المحتّم أن نبحث عنهما في **الشيء من كل شيء** ، وبعبارة أخرى : أن نبحث عنهما في الشيء في ذاته ، ولما كان كل شيء يتألف من زوجين نقيضين كما هي الحال في الزوجين (م ت) و (ت م) فإنّ كلاً منهما كمٌّ في ذاتها وكيْفٌ لزوجها القائم في ذاتها .

ولمّا كان كل من الزوجين من كل شيء قائماً من زوجين كل منهما كمٌّ في ذاته وكيفٌ لزوجه القائم في ذاته ، فإنّ الوجود صدر عن الخالق عزَّ وجلَّ وكل شيء فيه مُفسَّر - بفتح السين - بزوجه ، ومُفسِّر له - بكسرها - ولا وجود لكل من الكمّ والكيف معزولاً عن الآخر . وأمّا ما نتصوره من الكم المنفصل فليس إلاّ من باب النظر إليه من خلال الكمّ المتّصل تقريباً وتسديداً ، وإلاّ فإنه لا وجود للكمّ المنفصل أبداً إلاّ إذا قُرن بالمتّصل . « وبما أنّ اللغة هي تجريد ، والرياضيات هي تجريد وترميز معاً ، فكلاهما قائم على قانون عدم التناقض وقانون التأثير والتأثر المتبادل (العلاقات المنطقية) ففيهما التعريف والتنكير ، فـ (أل) تعتبر أداة تعريف في اللغة يقابلها الإحداثيات في الرياضيات . والإضافة في اللغة للتعريف ، والإضافة في الرياضيات : ... , X3 , X2 , X1 ؛ أيضاً للتعريف » .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثّل في أنّ اللغة لّما كانت في أصل فطرتها تمثّل الواقع القائم الماثل الشاخص فهي منه كردّ الفعل من الفعل ، فإنها على هذا **مقيدة وغير مجردة** ، فكل من الزوجين النقيضين في كل شيء مقيَّد بزوجه ، فالمتُّ من (م ت) مقيّد بالتمّ من (ت م) ، والعكس بالعكس . أمّا الأعداد والرموز فهي مفترضة افتراضاً ؛ غير أنّ الأمر على عكس ذلك في الأشكال الرياضية التي تقوم نقائضها في ذاتها ، فهي مقيدة بأزواجها كتقيّد الألفاظ بأزواجها ، فالزاوية القائمة في المثلّث مقيدة بالقائمة التي إلى جوارها . أمّا التناقض بينهما فهو تناقض في الجهة . . كما أنّ الحادة مقيّدة بالمنفرجة ، وكل منهما تَتِمّ بالأخرى وتُتَمِّمُها . والدائرة مقيدة بأنّ الانحناء من الداخل على نقيض التحدّب من الخارج وقل مثل ذلك في الأشكال الأخرى .

كما أنّ الأعداد حين تخرج من إطلاقها وتدخل في التعادل فإنها تقوم على التنافض ، فالأربعة إذا ساوت الأربعة في المعادلة [٤ = ٤] فإنّ اجتماعهما في طرف واحد مقدّر له أن يقوم على التناقض ، كالتناقض القائم في كل صيغة من الصيغ التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً . والمعادلة السابقة بعد أن يجتمع الطرفان في طرف واحد تصبح [٤ - ٤ = ٠] ؛ لأنّ الصلة بين كل زوجين من كل شيء إنما هي صلة تناقض ليس غير . ولهذا وجدنا الفيزياء المعاصرة

تقول : « عالمنا عالم أزواج » . وعلى هذا فإنّ الصلة بين الأزواج في هذا العالم إنّما هي صلة تناقض . ولعلّ السبب في إبعاد هذه الصلة عن مجالها الحقيقي في دنيا العلوم يرجع إلى الأثر الكبير الذي فرضه (أرسطو) على الأجيال المقبلة من بعده وإلى يومنا هذا ، وربما إلى ما هو أبعد . . .

والقول : « إنّ الكمّ والكيف مرتبطان في الطبيعة ارتباطاً لا ينفصل »[1] قول صحيح . ذلك لأنّ كل زوجين من كل شيء يقوم كل منهما في الآخر ، وكل منهما كمٌّ في ذاته وكيفٌ لنقيضه القائم في ذاته . وكذلك قوله : « فقانون التغير الكمّي والكيفي الذي يلازمه تغيّر كيفي وظيفي »[1] . . فهو قول صحيح .

وإذا نظرتَ إلى قوله : « فعندما نقول : حين تبلغ درجة حرارة الإنسان (٤٣) فهذا يؤدّي إلى الموت ، فالحرارة كمٌّ والموت هو انتقال من كيف إلى كيف آخر . وارتفاع الحرارة في الماء يؤدّي إلى التبخّر . فارتفاع الحرارة تغيّر كمّي ، والانتقال من حال سائلة إلى حال بخارية حالة كيفية وقابلة للانعكاس . وتكاثف بخار الماء يؤدّي إلى انخفاض الحرارة ، وهذا التكاثف له تعبير كمي ، وانخفاض درجة الحرارة له تعبير كمّي ، وكلاهما يمثّل كيفاً متميزاً من الآخر ، ولكنهما متعلقان ببعضهما ، وهذا ما شرحته في قوله تعالى : ﴿ خَلَقَ الإنْسانَ مِنْ عَلَق ﴾[2] .

أي أنّ الوجود الموضوعي عبارة عن علاقات متداخلة بعضها ببعض ، فما علينا إلاّ أنْ نميزها ونفصلها عن بعضها (التعليم) ، وهذا الفصل هو فصلٌ معرفي بحت يجري من قبلنا . أمّا فصل كيفيات مختلفة بعضها عن بعض ، أو فصل بين كم وكيف ، أو فصل بين كميات مختلفة بعضها عن بعض ، والتي تعبر عن كيفيات مختلفة ، والذي قلنا عنه بأنه أرقى أنواع التعليم الذي هو التعليم الكمي من كيفيات مختلفة . وهو الذي قلنا عنه بأنه أرقى أنواع العلوم فهو الإحصاء العددي ﴿ وَأَحْصى كُلَّ شيَءٍ عَدَداً ﴾[3] .

وعليه يمكن أن نقول : إنّ قانون الكمّ والكيف هو الذي سمح للإنسان بمعرفة الطبيعة عن طريق التعليم ، وإنه سمح للإنسان بفهم الطبيعة وقوانين الجدل ، وهو الذي سمح للإنسان بالسيطرة على قوانين الطبيعة لمصلحته . فالله مسيطر على الطبيعة ومعرفته لها معرفة رياضية ، ونحن أيضاً نمتلك معرفة رياضية . وكلما زادت معرفتنا الرياضية بالطبيعة زدنا سيطرة عليها ؛

(١) « الكتاب والقرآن » ، ص ٣٥٢ .

(٢) سورة العلق ، الآية ٢ .

(٣) سورة الجن ، الآية ٢٨ .

حيث أنّ المعرفة الرياضية تتصف بصفتين أساسيتين هما : الدقّة والتنبؤ »[1] .

وأقول : إذا نظرتَ إلى قوله في هذه الفقرة ، وجدتَ الغموض وعدم الوضوح في فهم الكمّ والكيف ، وعلاقة كل منهما بالآخر ، والتجافي عن الصواب في التمثيل يرجع إلى **عدم معرفة ما هو الشيء في ذاته** . وإذا كان هناك من مأخذ في هذا المجال فسببه أنّ نظرية الكم لا تزال غير واضحة المعالم للكثيرين ، ولولا أنّ (بور) كشف عن معنى التتامّ في الصورتين الموجية والجسيمية ووقع على المثنوية ؛ تلك المثنوية التي جاءت مطابقة تمام المطابقة لقول الفيزياء المعاصرة : « عالمنا عالم أزواج » لما خطت معرفة ما في قلب الذرة خطوتها الكبرى في هذا المجال إضافة إلى ما كشفه (هايزنبرغ) وغيره . لقد جمع (بور) بين الصورتين في نظرية تكاملية من الصورتين وأنهما محصلة صفات الجسيم والموجة في الوقت نفسه بحكم أنّ لهما طبيعة ثنائية ككل شيء في هذا الوجود ، كما أنّ ما اصطلح على وصفه بأنه مادة إنما هو مادة من وجه ، وطاقة من وجه آخر في آنٍ واحد .

ولو نظرنا إلى فقرة الدكتور محمد شحرور هذه من خلال الثَّمِّ من (ثَ مَّ) الذي يتحه إلى جمع الشيء من قولهم : ثَمَمْتُ الشيء إذا جمعته ، ونقيضه المَثِّ من (مَ ثَّ) الذي يتجه إلى إبعاده وإزالته من قولهم : « مُثَّ الجرحَ » أي انْفِ عنه غثيثته . والثَّمُّ والمَثُّ على هذا زوجان نقيضان مبنى ومعنى ، وكل منهما يقوم في آلآخر .

أقول : إذا نظرنا إلى هذه الفقرة من خلال هذين الزوجين . وجدنا الماء الذي ينتقل من حال الميوعة إلى حال التبخّر كالزوجين (ث م) و (م ث) ؛ حيث أنّ الانتقال من الميم في نهاية (ث م) إلى هذه الميم نفسها من بداية (م ث) إنما هو انتقال من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه ، غير أنّ هذه الميم وهي نهايةٌ تناقض ذاتها وهي بداية بحكم ما بين النهاية والبداية من تناقض . وهذا الانتقال كما نكرر دائماً انتقال ليس إلى رصده من سبيل اليوم وغداً ، لأنه انتقال فوق الزمان والمكان ، وكل من الزوجين (م ث) و (ث م) علةٌّللآخر من وجه ومعلول له من وجه آخر .

وانتقال قطرة الماء من التميع إلى التبخر إنما هو انتقال من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه كالانتقال من الميم إلى الميم . ولما كان الانتقال من الميم إلى الميم انتقالاً يقوم على التناقض ، فإنّ انتقال الماء أيضاً إنما هو انتقال يقوم على التناقض ، فهذه القطرة المنتقلة لا هي مائعة ولا هي متبخرة ، وإنما هي مائعة متبخرة في وقت واحد ، وهذا هو التناقض . وقل مثل ذلك في الانتقال من التميّع إلى التجمّد ؛ بل قل مثل ذلك في كل حركة يتحرك بها أيّ متحرك في هذا الوجود .

---

(١) « الكتاب والقرآن » ، ص ٣٥٣ .

فالخطوة التي يخطوها الماشي على رجليه مثلاً إنما هي انتقال من نهاية إلى بداية ؛ أي إنما هي انتقال من نهاية الخطوة السابقة إلى بداية الخطوة اللاحقة ، وعلى هذا فهي سابقة لاحقة في وقت واحد ، وهذا هو التناقض فيها ، كالانتقال من الثاء في نهاية (م ث) إلى هذه الثاء نفسها من بداية (ث م) .

الانتقال من كمّ إلى كيف ومن كيف إلى كمّ

ولما كان الانتقال انتقالاً من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر وكان كل من الزوجين كمّاً في ذاته وكيفاً لزوجه القائم في ذاته ، فإنّ هذا الانتقال إنّما هو انتقال من كمٍّ إلى كيف ، وليس انتقالاً من كيفٍ إلى كيف ؛ لأنّ الشيء إنّما ينتقل من النقيض إلى نقيضه ، وليس من المثيل إلى مثيله . والانتقال من (ث م)إلى (م ث) ، وبالعكس ، إنما هو انتقال من النقيض إلى نقيضه ، وفي المعادلة : [٥ = ٥] إذا نقلنا الطرف الآخر إلى جوار الطرف الأول ليصبح قائماً فيه فلابدّ من تغيير إشارته لتناقض إشارة الطرف الذي انتقل إليه ، ولتصبح المعادلة [٥ — ٥ = ٠] ، وذلك لأنّ الانتقال إنّما هو انتقال يقوم على التوازن دائماً وأبداً ؛ من جسيمات ذرات هذا الوجود إلى أجرام مجراته .

وإذا شاهدنا شيئاً يخرج من توازنه فإنه مقبل على توازن آخر لا محالة ، ولهذا فإن ارتفاع درجة الحرارة ليس تغيراً كميّاً كما يبدو لنا ، وإنما هو انتقال من كمٍّ إلى كيف . والسبب في خفاء ذلك يعود إلى قيام كل من الكمّ والكيف في الآخر ، ولهذا فإنّ الانتقال من الكمّ إلى الكيف إنّما هو انتقال في الشيء ذاته من كلٍّ من زوجيه إلى الزوج الآخر . ولولا المثال الذي قدمته لنا اللغة في كل صيغةٍ صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً من صيغها لما أمكن توضيح مثل هذه الأمور التي ينتقل بها الكمّ إلى الكيف في كل خطوة يخطوها .

مرة أخرى مع وصف هيجل للحقيقة

إنّ التميّز قائم دائماً وأبداً بحكم أنّ انتقال الكمّ إلى الكيف إنما هو انتقال من أجل التميز من جهة ، ومن أجل خروج الشيء من ذاته ليعود إلى ذاته في كل انتقال . وإنّ (هيجل) في وصفه الحقيقة : « بأنها تخرج من ذاتها لتعود إلى ذاتها » إنما هو وصف دقيق جداً ويشير إلى ما هو عليه الشيء في ذاته . وعلى هذا فكل حركة في أية صيغة من الصيغ الفطرية إنما تخرج من ذاتها من أحد الزوجين لتعود إلى ذاتها في الزوج الآخر ، ثمّ تخرج من جديد لتعود من جديد ، وذلك كذلك دائماً وأبداً . والتغير في الوجود يقوم على الخروج والعودة من كل من الزوجين إلى الآخر

في كل شيء .

عودة إلى الوجود الموضوعي

وقول صاحب كتاب « الكتاب والقرآن » في الفقرة الآنفة الذكر عن الوجود الموضوعي بأنه « علاقات متداخلة . . . » إلى آخر ما وَرَد في هذه الفقرة ؛ فإنّ ما اصطلحوا على تسميته بالذات والموضوع إنما هو مجرد اصطلاح ليس غير ، وهذا الاصطلاح وإن بدا وكأنه من اليقينيات فإنّ النظر إلى الاصطلاح على أنه من اليقينيات كان وما زال وسيبقى حجر عثرة يعرض لنا في كل أمر مع أنه ليس له من وجود إلا في الاصطلاح . . فأنت إذا نظرتَ إلى الزوجين (ث م) و (م ث) وجدتَ كلاً منهما كمّاً من جهة وكيفاً من جهة أخرى ، فكل منهما كمٌّ في ذاته وكيفٌ لزوجه القائم في ذاته . وإنّ غموض معنى الكمّ والكيف نظراً لعدم الوصول إلى الشيء في ذاته هو الذي جعل اصطلاح الذاتي والموضوعي اصطلاح يُنظَر إليه كأنه أمر مستيقنٌ لا ريب فيه . . إنّ كلاً من (ث م) و (م ث) ذاتٌ في ذاتها وموضوعٌ لزوجها القائم في ذاتها . وهذا يعني أنّ الذات والموضوع شيء واحدٌ ليس ذاتاً ولا موضوعاً ، وإنّما هو ذاتٌ وموضوعٌ في وقت واحد .

وإنّ النظر إلى العالم وقد مرّ عليه ذلك الدهر الطويل على أنه عالم موضوعي لا مكان فيه للذات لا يطابق الواقع ، فالله عزَّ وجلَّ في قوله : ﴿ وَتَرى الجبَالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وهي تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ الله الّذي أَتْقَنَ كُلَّ شيء إنَّهُ خَبِيْرٌ بِما تَفْعَلونَ ﴾[1] . قد أخبرنا أنه قد أتقن كل شيء صنعه ، وأنّ هذا الاتقان يقضي بأنه قد أعطى كل شيء خلقه ثمّ هدى . ولهذا وجدنا الشيء في هذا الوجود قائماً من زوجين كل منهما ذاتٌ في ذاته وموضوع لزوجه القائم في ذاته ؛ أي أنّ كل شيء ذاتٌ وموضوع في وقت واحد ، وكل منهما عقل للآخر على مثاله يَعقِلُهُ ويُعْقَلُ به . فثَمُّ الشيء كمٌّ في ذاته وكيفٌ وعقلٌ لزوجه المثّ يعقله عن التهادي إلاّ بقدر معلوم . والمثُّ كمٌّ في ذاته وكيفٌ لزوجه الثَّمّ يخرجه من عقاله ليهادي به بقدر معلوم . وهذا التوازن بين الثَّمّ والمثّ من كل زوجين في كل شيء بحيث يتحرّك كل منهما بما يوازن الآخر ويتوازن به هو أقصى ما يمكن أن يتصوّره عقلنا من إبداع ؛ غير أنه عقل الشيء على مثال معقوله . . إنه عقل مقهور وليس مختاراً كما هي الحال في عقل الإنسان الذي بلغ الذروة بتقدير العزيز العليم سبحانه . ولو أنّ الإنسان نظر إلى المنهج الذي بُني عليه هذا الوجود لوجد الإتقان مثلاً أعلى في كل شيء ، وإنّ إرادة خالق كل شيء بأن يخصّ الإنسان بهذه المنزلة من الوعي والاختيار إنما تذكّر في الوقت نفسه أنه ينبغي أن لا ننسى أنه سبحانه أعطى كل شيء خلقه ثمّ هدى .

---

(١) سورة النمل ، الآية ٨٨ .

العلم الإلهي

ولما كانت الرياضيات القائمة على الرموز والأعداد مجرد افتراض فإنّ الله عزَّ وجلَّ لا تُوصَف معرفته بأنها معرفة رياضية ، لا سيما وقد سبق لصاحب « الكتاب والقرآن » أن قال : « إنّ هناك حلولاً حقيقية وأخرى وهمية ، وإنّ علينا أن ننسف الحلّ الوهمي ونُبقي على الحلّ الصحيح » فهل في علم الله ما هو حقيقي وما هو وهمي ؟.

وأمّا الدقّة والتنبؤ اللذان أشار إليهما فإنهما في الواقع سمتان من سمات بناء الشيء كما هو عليه في ذاته ، فنحن نعلم من خلال هذا الشيء في ذاته الذي مثّلنا له هنا بـ (ث م) و (م ث) أننا مقبلون على (م ث) ونحن في (ث م) ، ومقبلون على (ث م) ونحن في (م ث) ، وهذه الخاصية من خواص بناء الشيء هي أدقّ منها في الرياضيات الاصطلاحية ، ولا أقول الأشكال الهندسية ؛ لأنها تقترب من الشيء أكثر من الأعداد ، ولو أنها كانت على مقتضى ما جاء به (إقليدس) . فنحن لا نزال وسنظلّ في ظلّ هذه الإقليدية إلى زمن بعيد في كثير من مجالاتنا . وإنّ عدم وجود خط مستقيم والتقاء المستقيمين المتوازيين بعد مدى بعينه . . . إلخ ، أمور لها مجالاتها التي لم تبلغ فيها الدقّة ما تحتاج إلى التعديل ، فهي لا تزال في حدود الهندسة الإقليدية كما هو معروف »[1] .

ولو قرنتَ صيغة الإتقان من (تَ قَ نَ) التي تتجه إلى معنى الإحكام من مثل قولهم : « وكل ما يقوم به صلاح شيء فهو تقنه » بزوجها المناقض لها والقائم في ذاتها النَقت منْ (نَ قَ تَ) . . لوجدتَ النقت يتجه إلى إخراج الشيء من موضعه الذي يقوم فيه بوظيفته المقدورة له في صورة استخراج المخ من قولهم : « نَقَتَ العظم ونكَتَ إذا استخرج مخه » . وواضح أنّ إتقان الشيء الذي يستلزم قيامه في مكانه الذي يؤدي فيه وظيفته المقدورة المحكمة المتقنة نقيض نقته وإخراجه من هذا المكان في صورة نَقْتِ المخ واستخراجه من مكانه .

وعلى هذا فإنّ العقل ـ الذي هو في الجماد طبيعة ، وفي الحيوان غريزة ، وفي الإنسان فطرة ـ إنما هو عقل بلغ غاية الإتقان في هذه المراحل بحكم أنه في كل مرحلة منها وفي كل شيء من كل مرحلة على مثال ذلك الشيء ، فهو في الإنسان الواعي الحر المختار على مثال الوعي والحرية والاختيار ، بتقدير العزيز العليم سبحانه .

وانظر كيف أنّ هذا الإتقان وهذا التوازن قد بدأ في اللحظة التي خُلق فيها الشيء ـ أيّ شيء ـ فقد خُلق الشيء معقولاً ومتوازناً بنقيضه القائم في ذاته في اللحظة نفسها التي خلق فيها هذا الشيء ؛ إذ ليس إلى قيامه **الشيء ـ أيّ شيء ـ من سبيل إلاّ بقيام عكسه ونقيضه في ذاته** ،

---

(١) سبق التعرض لذلك عند بحث استحالة التعلم عند اليونان وتعليق المربي (جون ديوي) على ذلك .

إذ يستحيل أن تتصوّر قيام أيٍّ من (ت ق ن) أو (ن ق ت) دون أن تتصوّر قيام الأخرى مقلوباًلها ، كما أنّ من الضروري والبدهيّ أن نتصوّر أنّ لكل منهما إتجاهاً إلى معنى بعينه[1] ، له من الجوانب ما لا يتناهى بحيث يتجه إلى نقيض ما يتجه إليه مقلوبه ، على غرار اتجاه الإتقان إلى إحكام وضع الشيء في مكانه ، واتجاه النقت إلى استخراجه من مكانه .

ولابد هنا من ملاحظة أنّ التناقض إنما هو تناقض بين قيام الشيء في مكانه وبين خروجه منه ، وعلى هذا فإنّ مادة هذه الحروف ـ حروف كل من (ت ق ن) و (ن ق ت) ـ تقضي بوجود هذين النقيضين في لحظة واحدة كما تقضي بأن تتجه حروفهما إلى التناقض في المعنى بحكم التناقض في المبنى ؛ لأنّ كلًا منهما قائم على الآخر ، وإلّا لكان بناء هذا الوجود بعيداً عن كل إتقان ، ولهذا جاءتْ كل من (ت ق ن) و (ن ق ت) قائمة في الأخرى .

السبب في مجيء الأصوات الفطرية موصولة بالواقع الذي قامت عليه

إنه لما صات الإنسان فطرةً وسليقةً وطبعاً ، وجاء صوته كردّ فعلٍ على المؤثر الذي أثّر فيه فصات ؛ فإنّ حاله لم تكن كحالنا ، فنحن نتبسّم ونضحك وقلوبنا تبكي ، ونظهر الحبّ ونستبطن الكره . . . إلخ ، أمّا الإنسان الفطري فقد كان يضحك قلباً وقالباً ، ويبكي ويحبّ ويكره قلباً وقالباً ، ومن هنا كان صادقاً في إعرابه بذاته عن ذاته عمّا هو عليه في ذاته ؛ كإعراب الشجرة عن ذاتها عمّا هي عليه في ذاتها .

دور الرجوع إلى مراقب مشارك

« أحرز القرن العشرون بالفعل فتوحات باهرة ، ولكنها لم تكن بأيّ حال من النوع المتوقّع . فالاكتشافات الجديدة لم تكمل فيزياء (نيوتن) ، بل أطاحت بها . ففي المقام الأول هدم (آينشتاين) في عام ١٩٠٥ ركنين أساسيين من أركان النظام القديم . فنظرية النسبية الخاصة قادت علم الفيزياء إلى التخلّي إلى الأبد عن فكرتي المكان والزمان المطلق . ذلك أنّ (آينشتاين) أثبت أنّ علاقات المكان والزمان وقوانين الحركة لا يمكن تعريفها إلّا بوصفها الموقف

---

(١) نظراً لأنّ هذا الكشف جديد في مجال اللغة ، ومجال الشيء في ذاته ، فلابدّ من العودة إلى التذكير بأننا نقتصر على إيراد نقيضين من نقائض الشيء التي لا تتناهى . نقول هذا لأنّ من يرجع إلى أمهات كتب اللغة ويقع على نقائض أخرى فلابدّ من تذكيره أننا اقتصرنا على التعرض لنقيضين منها ، كما أننا بإشارتنا إلى وجهة الصيغة فإننا نشير إلى هذه النقائض الأخرى .

الشخصي للمراقب ولظروفه المادية . أمّا السمات الأخرى لنظرية النسبية الخاصة ، كتكافؤ المادة والطاقة ، فهي في الواقع نتائج مترتبة على محورية المراقب . وبفضل النسبية الخاصة أضحى المراقب فجأةً جزءاً أساسياً من عالم الفيزياء . ولم يعد في مقدور الباحث العلمي أن يعتبر نفسه متفرّجاً حيادياً كما في نظام (نيوتن) »[1] .

إذا نظرتَ إلى هذه الفقرة من خلال الفكِّ من (فَ كَّ) الذي يتجه إلى فصل شيء عن شيء وتخليصه منه من قولهم : « فككتُ الختم وفككتُ الرهن »: خلّصته ، المناقض لزوجه القائم في ذاته وهو الكفُّ من (كَ فَّ) الذي يتجه إلى ثَنْي الثوب تكفّه كفّاً في الخياطة الثانية . . وجدتَ فكّ الشيء من الشيء نقيض ثني الشيء على الشيء تخيطه عليه ؛ وعلى هذا فكل من (ف ك) و (ك ف) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل منهما يقوم في الآخر .

ولما كان كل منهما موضوعاً للآخر من جهة وعقلاً له يضيئه ويجلّيه ويوضحه ويفسّره ويقيّده ويتقيّد به من جهة أخرى ، فإنّ حركة كل منهما على قدر حركة الآخر ، وكل منهما يتوازن به ويوازنه ، وإنّ كلّاً منهما بالنسبة للآخر مُراقِبٌ للآخر ـ بكسر القاف ـ ومراقَب ـ بفتحها ـ ضرورةً . كما أنّ كلّاً منهما ليس إلاّ جزءاً من الآخر ، بل إنّ كلّاً منهما هو كل الآخر ضرورةً وبداهةً ، كما أنّ كل ردّ الفعل إنما هو كل عين الفعل ضرورة ، فلا فرق بين الفعل وردّ الفعل إلاّ في الاتجاه ، كما أنه لا فرق بين المراقِب ـ بكسر القاف ـ والمراقَب ـ بفتحها ـ في كل زوجين من كل شيء كالزوجين (ف ك) و (ك ف) ؛ إلاّ في الاتجاه .

وعلى هذا فلم تعد هناك من حاجة إلى المراقِب كما تقول نظرية النسبية ؛ لأن كلّاً من الزوجين يقوم مقام الآخر وينطق بلسانيْه : لسان حاله ولسان مقاله ، كما أنّ كلّاً منهما مكان للآخر في الوقت الذي يكون فيه الآخر زماناً له . وكل منهما علّة للآخر في الوقت الذي يكون فيه الآخر معلولاً له .

وعلى هذا فلابدّ من إعادة النظر في نظرية النسبية على هذا الأساس بالنسبة للشيء في ذاته . وهذا يشير إلى أنّ ما كشفت عنه النسبيّة كان مكشوفاً في ذاته كما هي الحال في كل ما يصل إليه أي مكتشف في أيّ زمان من أيّ مكان .

إنّ الشيء بحكم فطرته كامل في ذاته وليس علينا إلاّ أن نقف على ما نستطيع الوقوف عليه من هذا الكمال .

وأمّا اختلاف الزمان والمكان والعلّة باختلاف الأشياء ـ ولو أنها صادرة عن ضابط واحد وترتد إليه ـ فإنّ هذا الاختلاف أصبح واضحاً الآن بحكم أنّ لكل شيء مكانه وزمانه وعلّته

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٢١ .

ومعلوله الخاصة به ، وأنّ لسان حال الصيغة في كل صيغة من الصيغ في مواكبته للسان المقال جعل الشيء في ذاته في إعرابه بذاته عمّا هو عليه في ذاته مستغنياً بهذا الإعراب عن أي شيء آخر ، فلا يطلب منّا إلّا أن نقف على هذا الإعراب ليأخذ كلٌّ منّا على مقدار استيعابه .

« ثمّ حدثت ثورة مشابهة في فيزياء الجسيمات ، فقد اثبت (إيرنست رذرفورد) عام ١٩١١ م أنّ الذرة تتكون من نواة متناهية في الصغر يحيط بها حشد من الإلكترونات . وحاول الفيزيائيون أن يفسّروا تركيب الذرة استناداً إلى فيزياء (نيوتن) ، غير أنّ كل محاولة من محاولاتهم كانت تسفر عن تناقضات تبعث على الإحباط . وأخيراً أدّى هذا الفشل إلى التخلّي كلّياً عن نظام (نيوتن) على المستوى الذري ، وإلى التعجيل بتطوير ميكانيكا الكمّ في العشرينات من هذا القرن على أيدي علماء من أمثال (نيلز بور Niels Bohr) و (فيرنر هايزنبرغ Werner Heisnberg) . وبمجيء ميكانيكا الكمّ تضاعفت أهمية دور المراقب في النظرية الفيزيائية . يقول (ماكس بورن) : « لا يمكن وصف أيّ ظاهرة طبيعية في مجال الذرات إلا بالرجوع إلى المراقب رجوعاً ، لا إلى سرعته فحسب كما في حالة النسبية ، بل إلى جميع أنشطته لدى قيامه بالمراقبة وبتركيب الآلات وما إلى ذلك »[1] .

إذا نظرتَ إلى هذه الفقرة من خلال الطّلَل من (ط لّ) في صورة الطّلَل الذي هو الشخص المترائي ، وفي صورة مَنْ أَطَلَّ على الشيء إذا أشرف عليه ؛ وجدتَه نقيض زوجه القائم في ذاته وهو اللطّ من (ل طّ) من قولهم : « لَطَّ سِرَّه » إذا كتمه . فالطلل الذي هو الشخص المترائي نقيض الشيء الذي لُطَّ أي سُتِرَ ؛ مبنىً ومعنىً .

وإذا نظرتَ إلى قولهم : « ربُّ البيت أدرى بما فيه » وجدتَ كلّاً من (ط ل) و (ل ط) بيتاً ومكاناً وموضعاً للآخر قائماً فيه ، فكل جزء من كل منهما قائم في نظيره من الآخر ضرورةً ، وواضحٌ بداهةً ، وكلٌّ منهما يُعرب عن الآخر إعراباً كاملاً عن أنّ حظنا من هذا الإعراب إنما هو على قدرنا .

دور الشيء في ذاته
بالنسبة إلى السرعة والمكان والزمان والعلة والمعلول

ويمكن القول : إنَّ دور المراقب الذي لم يستطع أنْ يرصد سرعة الجُسَيْم ومكانه في وقت واحد إنَّما هو دور يختلف عمَّا عليه حال الشيء في ذاته الذي تنتقل الحركة فيه من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الزوج الآخر ، ولأنَّ المتحرك يمثل هذه السرعة التي لا تتناهى يبدو وكأنه

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٢١ .

ساكن لا حراك به . فأنت لا تستطيع أن تقول إنَّه في اللام من نهاية (ط ل) أو في اللام من بداية (ل ط) ، ولا في الطاء من نهاية (ل ط) أو الطاء من بداية (ط ل) ؛ لأنَّه فيهما معاً بحكم قيام النهاية في البداية من كل منهما ، وكأنه في مكان وليس في مكان ، وفي زمان وليس في زمان ؛ لأنَّه فوق الزمان والمكان بحكم أنَّه في زمانين وفي مكانين في وقت واحد ، كما أنَّه علَّة ومعلول في وقت واحد أيضاً . وهذا يقتضي أنْ نتعامل مع هذا الشيء في ذاته على هذا الأساس من جهة ، وعلى مقدار ما نحن مؤهلون له من جهة أخرى . مما يجعلنا نردد مع القائل :

زعم العوازل أنني في غمرة صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي

لأنها غمرة ناشئة عن طبيعة بناء الشيء في ذاته .. صنع الله الذي أتقن كلّ شيء .

« ويشرح الفيزيائي (جون ويلر John Wheeler) فيقول : كان من الطبيعي على مدى فترة من الزمن أنْ يعتبر المراقب وهو ينظر إلى الكائنات محمياً من ملامستها بلوح زجاج ثخين يبلغ سمكه عشرة سنتيمترات . أمَّا ميكانيكا الكم فهي ، خلافاً لذلك ، تعلمنا أنَّ العكس هو الصحيح . فمن المستحيل مراقبة أيّ جسم مهما بلغ من الصغر ، كالإلكترون ، من دون كسر ذلك اللوح من الزجاج والولوج إلى داخل هذا الجسم بآلات القياس المناسبة . زد على ذلك أنَّ تركيب الأجهزة لقياس أيٍّ من إحداثيات الإلكترون يحول آلياً دون وضع المعدات المطلوبة لقياس سرعته أو زخمه في المكان نفسه وفي الوقت نفسه ، والعكس صحيح . فعملية القياس ذاتها تُحدث في وضع الإلكترون تغيُّراً لا سبيل إلى التنبؤ به . وهذا التغير يختلف بحسب قياسنا للموقع أو للزخم . والخيار المتعلِّق بما يراقبه المرء يُحدث اختلافاً لا سبيل إلى استرجاعه فيما ينتهي إليه من نتائج . وهكذا تمَّت ترقية المراقب ليصبح مشاركاً . وما أوحت به الفلسفة في غابر الأزمنة تُبيِّنُهُ لنا اليوم ميكانيكا الكم بقوة مثيرة للإعجاب . فعالمنا اليوم بطريقة غريبة عالم قائم على المشاركة »[1] .

إنَّ التعقيب على هذه الفقرة يتمثَّل في أنَّ للمراقبة مراتب ، فقد كانت من وراء لوح من الزجاج ذي ثخانة معروفة ، ثمَّ أصبحت مراقبة مباشرة تدخل إلى صميم الشيء الذي تراقبه ، غير أنَّ هذه المرحلة الثانية المباشرة مهما بلغت من القرب والدّقة قاصرة على بلوغ كل من الزوجين (ل ط) و (ط ل) من حيث قيام كل منهما في الآخر . بحيث لا يبقى أيّ جزء منهما دقَّ وصَغُرَ إلاَّ وهو قائم في نظيره من نقيضه . ويستحيل على العقل أن يتصور قرباً ودنوّاً كقرب ودنوّ كل من الزوجين من الآخر في كل شيء ؛ لأنَّه ليس قرباً ولا دنوّاً فحسب ، وإنَّما هو أن كلاًّ منهما لباس للآخر . وبعد أنْ يكون كل منهما لباس للآخر فإنه يستحيل أن يكون هناك قرب كهذا القرب أو دنوّ كهذا الدنوّ ، وهو قرب فوق الزمان والمكان والعلة ، فأنت حين تكون في

---

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٢١ - ٢٢ .

الطاء من نهاية (ل ط) فإنك في اللحظة نفسها وفي هذه الطاء نفسها من بداية (ط ل) ، وأنت حين تكون في اللام من نهاية (ط ل) فإنك تكون في اللحظة نفسها وفي هذه اللام نفسها من بداية (ل ط) ، فقد زال الزمان وزال المكان وأصبح كل منهما علّةً ومعلولاً في وقت واحد ، فهو علّة لظهور زوجه ومعلول له في وقت واحد . وأنتَ قد أدركت هذه السرعة وعلمت أنها سرعة لا تتناهى ، كما أنك قد أدركت الزمان والمكان وتبيَّن لك أنهما واحد ، وأنَّ كلاً منهما قائم في الآخر ، فكل من الطاء في نهاية (ل ط) والطاء من بداية (ط ل) نقيضان بحكم التناقض بين كون أحدهما نهاية والآخر بداية ، وإنَّه بالرغم من هذا القيام ، قيام كل من الزمان والمكان في الآخر ، فإنهما يظلّان على تناقضهما . وإن شئت أنْ تنظر إلى حركة كل من النقيضين ، وقد أصبحت سرعتهما سرعة لا تتناهى ، أنهما مع هذه[1] السرعة كأنهما ساكنان لا حراك بهما . وإذا قلت إنَّ كل ذلك صادر عن رحم تركيب الشيء - أيّ شيء في هذا الوجود - كما هو عليه في ذاته ، فإنَّك في قولك هذا لا تعدو الصواب .

وإذا كانت « ترقية المراقب ليصبح **مشاركاً** ، وما أوحت به الفلسفة في غابر الأزمنة تُبَيِّنُهُ لنا اليوم ميكانيكا الكم بقوة مثيرة للإعجاب ، فعالمنا اليوم بطريقة غريبة عالمٍ قائم على المشاركة » فإنَّ هذه المشاركة في صورة قيام كل من الزوجين من كل شيء في الآخر إنَّما هي مشاركة قائمة على صنع الله الذي أتقن كل شيء ، فهي ليست مثيرة للإعجاب فحسب ؛ بل إنها الآية الكبرى لكلّ معتبر ، أقامها الخالق عزّ وجلّ في كل شيء من أشياء هذا الوجود . . ﴿ هذا خَلْقُ اللهِ فَأَرُوني ماذا خَلَقَ الَّذينَ مِنْ دُونِهِ ﴾[2] ؟ .

« وهكذا أصبحت أصغر جسيمات المادة غير قابلة للتعرّف بمعزل عن خيارات وأفعال المراقب الذي هو ضروري ، لا كشاهد فحسب ، بل كمشارك . ويبين لنا الفيزيائي (يوجين فيغنر Eugene Weigner) ما يترتب على ذلك من نتائج بالنسبة لدور العقل في العالم فيقول : « عندما تمّ توسيع نطاق النظرية الفيزيائية ليشمل الظواهر الميكروسكوبية من خلال استحداث ميكانيكا الكم ، عاد مفهوم الوعي مرة أخرى إلى المقدمة ؛ إذ لم يعد ممكناً صياغة قوانين ميكانيكا الكم بشكل متسق كليّاً دون الرجوع إلى الوعي » ولما كانت المادة في أدنى مستوياتها لا تفهم إلّا باستخدام العقل فقد انتهى (فيغنر) من ذلك إلى أنَّ العقل هو إحدى حقائق

---

(١) يلاحظ القارىء الكريم كيف أنَّ هذا البحث يقوم على التكرار من ألفه إلى يائه لأنه يقوم على الشيء في ذاته الذي وصفناه بأنَّه يتمثَّل في قيام كل من الزوجين النقيضين في الآخر قياماً لا فكاك له ، فهو قائم في كلّ شيء ويتكرر مع كلّ شيء .

(٢) سورة لقمان ، الآية ١١ .

الوجود المطلقة قائلاً : « هنالك نوعان من الحقيقة أو الوجود ؛ وجود وعي وحقيقة ، أو وجود كلّ شيء آخر . ومما يدعو للحيرة الشديدة أنَّ وجود النوع الأول من الحقيقة يمكن أنْ يُنسى » .

ويصف (فيغنر) وجهة نظر النظام القديم فيقول : « كان جُلُّ العلماء الطبيعيين إلى عهد غير بعيد ينكرون بشدة وجود العقل أو الروح ، على أنَّ النجاح الباهر الذي حققه علم الفيزياء الميكانيكية والفيزياء العيانية بصورة أعمّ وكذلك علم الكيمياء قد حجب الواقع الجلي الذي يقول : إنَّ الأفكار والرغبات والعواطف ليست من صنع المادة . وكان مقبولاً عند العلماء الطبيعيين على نحوٍ يشبه الإجماع أنْ لا شيء هناك سوى المادة . وعلى ذلك فإنَّ نظرة النسبية وميكانيكا الكم تمثلان خروجاً مشتركاً بينهما على تفسير (نيوتن) بإدخال العقل في المعادلة . فقد حلَّت الفيزياء في القرن العشرين تدريجياً محل المذهب المادي بتأكيدها أنَّ الفكر يقوم بدور جوهري في الكون . وإنه لأمر مثير حقاً أن يصدر هذا التأكيد عن علم الفيزياء . فلو قدّر للمادية أنْ تصادف نجاحاً في أيّ مكان لتوقع لها المرء أنْ تنجح في مجال دراسة المادة ذاتها .

إنَّ الحقائق الجديدة التي كشفتها نظرية النسبية وميكانيكا الكم لا يمكن أنْ تتوائم مع النظرية القديمة فلا هيكل (الزمان ـ المكان) ولا خواص الجسيمات الأولية يمكن أن يوصفا دون الرجوع إلى مراقب مشارك ؛ أي إلى عقل . ولقد كانت النظرة القديمة لا تتضمَّن إلاَّ المادة والقوانين الطبيعية . أمَّا النظرة العلمية الجديدة فمن المحتم عليها أنْ تتضمَّن المادة والقوانين الطبيعية والعقل »[1] .

إذا نظرت إلى هذه الفقرة من خلال الحلِّ من (ح ل) في صورة هذه العقدة إذا حَلْلَتها فتراخت ، واللّح من (ل ح) في صورة هذه العقدة إذا ألححت في شدّها فاشتدت . . وجدتَ التراخي في حلّها نقيض الاشتداد إذا ألححت في شدها . وعلى هذا فكل من (ح ل) و(ل ح) زوجان نقيضان مبنى ومعنى .

وإذا كانت أصغر جسيمات المادة غير قابلة للتعريف بمعزل عن خيارات وأفعال المراقب الذي هو ضروري ، لا كشاهد فحسب بل كمشارك ، وجدتَ أنَّ كلًّا من (ح ل) و (ل ح) لا تُعرف إلاَّ بالأخرى بحكم أنَّ كلًّا منهما كمٌّ في ذاتها وكيفٌ لزوجها القائم في ذاتها . ولما كانت كل من (ح ل) و (ل ح) من الأخرى في موضع المراقب المشارك مشاركةً يستحيل أنْ يتصور العقل مشاركةً أخرى تعلو عليها . وهذه المشاركة هي التي جعلتنا ونحن في أيٍّ منهما نعلم علم اليقين أننا مقبلون على الأخرى ضرورةً ؛ لأنَّ كلًّا منهما إنَّما هي عقلٌ للأخرى يميِّزها ويوضحها ويجلِّيها ، ويتميَّز بها ويتَّضح وينجلي . وعلى هذا يمكن القول : إنَّ كلًّا منهما عقلٌ للأخرى ، أيْ

(١) « العلم في منظوره الجديد » ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

إنَّ كلاً منهما عاقل ومعقول في الوقت نفسه . ولولا أنْ يكون كل منهما عاقلاً ومعقولاً لما تميَّز شيء من شيء في هذا الوجود ، فاللَّحُ عَقْلُهُ الحلُّ ، والحلُّ معقولٌ لِلَّحِّ ، والعكس بالعكس . وهنا نعود لنردد مع أبي الطيب كما هي عادتنا :

« وبـضـدّهـا تـتـبـيَّـن الأشـيـاء » .

هذا وإنَّ قول (يوجين فيغنر) : « عندما تمَّ توسيع نطاق النظرية الفيزيائية ليشمل الظواهر الميكروسكوبية من خلال استحداث ميكانيكا الكم عاد مفهوم الوعي مرة أخرى إلى المقدمة ؛ إذ لم يَعُدْ ممكناً صياغة قوانين ميكانيكا الكم بشكل متسق كلياً دون الرجوع إلى الوعي » .

ولو نظرت إلى واقع الحال لوجدت السبب في العودة إلى مفهوم الوعي عند صياغة قوانين ميكانيكا الكم بشكل متسق يرجع إلى أنَّ بناء عقولنا قائم على الأساس نفسه الذي قام عليه بناء كل شيء في هذا الوجود ، ولو أنَّ بناء عقولنا أرقى من بناء الأشياء الأخرى بما لا يقاس ؛ غير أنَّ البناء في كلٍّ من عقولنا وفي الوجود خاضع لضابط واحد . وهذا هو السبب الذي جعلنا ويجعلنا مؤهلين لمعرفة ما بُني عليه الشيء سواء كان يشمل الظواهر الميكروسكوبية أو كان مما تراه العين المجردة ، ذلك لأنَّ التزاوج هو الأساس الذي بُني عليه كلّ شيء في وجودنا المفطور المخلوق .

وأما القول : « إنَّ العقل هو إحدى حقائق الوجود المطلقة وإنَّ هناك نوعين من الحقيقة أو الوجود : وجود وعي وحقيقة أو وجود كل شيء آخر . ومما يدعو للحيرة الشديدة أنَّ وجود النوع الأول من الحقيقة يمكن أنْ يُنسى » فإنَّه قول يقوم على التزاوج الذي بُني عليه الشيء - أيّ شيء . ولما كان كلّ من الزوجين من كلّ شيء عقلاً للآخر ، وجدنا كلاً من الزوجين (ط ل) و (ل ط) عقلاً للأخرى ، فلولا الطلُّ لَمْ يُعرف ولم يُدرك ولم يُعقل اللّط ، ولولا اللّط لم يُعرف ولم يُدرك ولم يُعقل الطلّ . وليس هناك من شيء آخر كما يقول (يوجين فيغنر) بل إنَّ هناك شيئاً واحداً ظاهره عقلٌ لباطنه ، لأنَّه على مثاله ، وباطنه عقل لظاهره ، أيضاً . وأمَّا النسيان فإنَّ الاعتدال المتمثّل في حال الصحة يُنسى ولا يُعرف إلَّا لأنه على مثاله بالمرض ؛ لأنَّ الشيء لا يعرف إلّا بنقيضه . أمّا عند توازن كل من النقيضين بالآخر فإنَّ مثل هذا التوازن يُنْسى . ولما كان كلّ شيء في هذا الوجود متوازناً بزوجه ، وزوجه متوازنٌ به ، فإنَّ الاعتدال القائم على التوازن لا يُشعر به إلّا عند وجود الخلل .

ولعلّنا من طول قرع طبول المادة حيناً ، وقرع طبول العقل حيناً آخر ، قد أقمنا الحواجز بينهما دون أنْ نتبينَّ ما هما عليه في حقيقتهما ، ولو أننا تعاملنا معهما على أنهما شيء وتركنا للعلم أنْ يتولى مهمة ما يكون من أمرهما لكان أَوْلى . إنَّ الشيء - أيّ شيء - إنما هو شيء متزاوج يقوم من زوجين كل منهما ذاتٌ في ذاته ، وموضوع لزوجه القائم في ذاته ، وإنَّ هذا الشيء في كل زمان من كل مكان يكون معنا على أقدارنا . وهو شيء صدر مُفَسَّراً بزوجه القائم في ذاته ، وإنَّ مقدار

فهمنا له على مقدار إحساسنا وشعورنا بما بين بناء ذواتنا وبناء الوجود من حولنا بخضوعهما لضابط التزاوج المتناقض .

وإنَّ الله عزّ وجلّ الذي ميَّز الإنسان عن غيره بقدرٍ من الوعي والاختيار قد مكّنه من الخروج من العقل المقهور إلى العقل الحرّ المختار . ولا يعني هذا أنَّ العقل المقهور قد صُرِفَ عن الحرية والاختيار تماماً ؛ بل إنَّ كلّ مخلوق له شيء من الحرية والاختيار على قدره ، ويكفي أنْ ينظر إلى الشيء على أنَّه أُعطي خلقه وهداه على ما تقتضيه حاله ووجوده وسيره على طبيعته . وقل مثل ذلك في الغريزة التي تهدي صاحبها إلى ما يحفظ له وجوده . وقل مثل ذلك في الفطرة التي فطر عليها الإنسان .

والقول : « إنَّ نظرية النسبية وميكانيكا الكم تمثلان خروجاً مشتركاً بينهما على تفسير (نيوتن) بإدخال العقل في المعادلة » قول صحيح ، غير أنَّه يجب إضافة أنَّ الوجود بقيامه في كلّ شيء من أشيائه على التزاوج المتناقض كالتزاوج المتناقض القائم بين الخَلِّ من (خَ لَّ) الذي يتجه إلى صورة الانفراج بين شيئين ، ونقيضه اللّخّ من (لَ خَّ) الذي يتجه إلى التصاق الشيء بالشيء والتحامه به في صورة الَّلخَخ وهوالتحام جفني العين من الرّمص ، وعلى هذا فـ (ل خ) و (خ ل) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل منهما قائم في الآخر . والانفراج في (خ ل) هو الذي يفسِّر الالتصاق والالتحام في (ل خ) ، والاالتصاق والالتحام في (ل خ) وهو الذي يفسِّر الانفراج في (خ ل) .

وهذه المعادلة موضوعة خَلْقاً ولم يضعها أَحَدٌ ، وعلى هذا فإنَّ العقل موجود فيها في اللحظة التي وُجدت فيها ، وهي تُعربُ بلسان حالها عما هي عليه في ذاتها . ولم يزد الإنسان على أنْ أضاف إعرابه بلسان المقال إلى إعراب هذه الصيغة بلسان حالها ؛ لما بين إعراب الإنسان بقوله وإعراب الشيء بلسان حاله من توافق .

والقول : « ولقد كانت النظرة القديمة لا تتضمَّن إلاّ المادة والقوانين الطبيعية . أمَّا النظرة العلمية الجديدة فمن المحتم عليها أنْ تتضمن المادة والقوانين الطبيعية والعقل » قولٌ صحيح ؛ فكل من الزوجين (خ ل) و (ل خ) في المعادلة المتقدمة ذاتٌ في ذاته وموضوع لزوجه القائم في ذاته . هذا وإنَّ الفصل بين الذات والموضوع قد حال دون معرفة الصلة بين مااصطلح على تسميته بالمادة ومااصطلح على تسميته بالفكر ، ولو أنَّ أهل أيّ لغة من اللغات سألوا فيزيائية الحركة في صيغهم التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً لكان للأمر شأنٌ آخر . ولو نظروا إلى أنَّ التسمية ليست إلاّ وصفاً ، وأنَّ مرحلة التسمية مرحلة جاءت متأخرة عن مرحلة الوصف بدهرٍ لتغيرت النظرة ، فالإنسان إنما صات ليردّ على شيء أثّر فيه فصات ، فجاء صوته ـ لفظه ـ من الشيء المؤثر كردّ الفعل من الفعل ، ولهذا وجدنا صوته مجرّد وصفٍ لما أثّر فيه ، كما أنَّ ردّ الفعل

مجرّد وصف للفعل الذي نشأ عنه . وإنَّ إغفال هذه الناحية ، والنظر إلى اللغة على أنها مجرّد وسيلة للتفاهم قد أغلق الباب أمام اتخاذها وسيلة لمعرفة ما هو عليه الشيء في ذاته .

الفرق بين ما أعرب عنه الشيء في ذاته وبين ما أعرب عنه المراقب بوسائله

إذا كان المراقب بوسائله التكنولوجية المتطورة لم يستطع أن يقف على سرعة حركة الإلكترون أو (الموجة) ومكانه في وقت واحد ، وإذا كانت نظرية الكمّ قد نظرت إلى الصلة الموجية بقسميها وإلى ما يحدث لها على أنها تمثل علاقات الارتياب أو النزوع إلى الوجود ، مع أنه ما نظرت إليه على أنه كذلك وأنه علاقات ارتياب أو نزوع إلى الوجود ليس إلّا علاقة الزوج المستترّ المستبطن بزوجه الظاهر ، وانتقال الحركة من كل منهما إلى الآخر انتقالاً يسرع سرعةً لا تتناهى .

وإنّ ما وصفته بأنه علاقات ارتياب أو أنه نزوع إلى الوجود إنما هو ثمرة لطبيعة بناء الشيء ـ أي شيء ـ في هذا الوجود من زوجين يقوم كل منهما في الآخر . وبناء كهذا يستحيل معه تمييز نهاية كل من الزوجين من بداية الآخر بحكم أنّ نهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر ، على خلاف ما هي الحال إذا نظرنا إلى كل منهما على أنه مستقلّ عن الآخر متميّز منه بحدود بعينها . أجل لقد كان مثل هذا النظر سبباً في ابتعادنا عمّا هو عليه الشيء في ذاته .

عودة إلى الحركة في تتامية بور ومكان هذه الحركة من دور المراقب

إنّ الحركة في الزوجين من كل شيء ذات صورتين :

الصورة الأولى : تتمثل في انتقال نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر من كل شيء . وهذه الحركة هي التي صُرِفنا عن إمكان رصدها ؛ لا لعجزٍ منّا اليوم أو غداً ومهما تطورت وسائلنا التكنولوجية ، وإنما لأنّ طبيعة بناء الزوجين اللذين يقوم كل منهما في الآخر هي التي تمنع من ذلك نظراً لطبيعة ما هي عليه حال بناء كل من الزوجين (ح ل) و (ل ح) ؛ حيث تقوم نهاية كل منهما في بداية الأخرى ، مما يستلزم ضرورة أن تقوم كل منهما في الأخرى بحكم أنّ الموجود القائم الماثل الشاخص منهما ليس إلّا نهاية كل منهما قائمة في بداية الأخرى . ونجد هذه الصورة في حركة الأرض حول الشمس ، وحركتها حول نفسها ؛ مع ما بين الحركتين من بُعْد .

الصورة الثانية : وتتمثّل في حركة كل من الزوجين من كل شيء حول مركزٍ يقع خارج

ذاتها ، وهذه الحركة قد تستطيع وسائل التقنية يوماً أن تقف على سرعة التحرّك فيها ، وعلى رصد مكان المتحرّك .

وإنّ عدم التميّز بين هاتين الحركتين ؛ حركة الشيء بالانطلاق من نهاية كل من زوجيه إلى بداية الآخر في الشيء في ذاته ، وحركة الزوجين معاً حول مركزٍ يقع خارجها ؛ قد كان سبباً في كثير من الغموض الذي نقف عليه في كثير من النظريات في هذا المجال . وإذا كانت مثل هذه الحركة في شيء واحد ؛ أي في النهاية قائمة في البداية شيئاً ، وفيما يقع خارجها شيئاً آخر ، فتلك هي طبيعة حالها . وإذا كانت حركة انتقال كل من الزوجين من نهاية أحدهما إلى بداية الآخر حركة تقوم فوق الزمان والمكان ، فهي حركة ليس إلى رصدها من سبيل ، أما حركة انتقال كل من الزوجين جملة واحدة حول مركزٍ يقع خارجها فقد تصل التكنولوجيا إلى رصدها يوماً ما .

ومن هنا كانت الحركة في تتامية (بور) من نهاية كل من الصورتين الموجية والجسيمية إلى بداية الأخرى إنما هي حركة ليس إلى رصدها من سبيل . أما حركة انتقال الصورتين الموجية والجسيمية وقد أصبحتا بتتامها واكتمال كل منها بالأخرى شيئاً واحداً ، فهي حركة يمكن رصدها يوماً ما بالوسائل التكنولوجية . . وواضح أنّ حركة الكتل شيء ، وحركة الشيء حول ذاته شيء آخر .

ويمكن القول : إنّ المشكلة تتمثل في النظر إلى ما وُصف بأنه صورة جسيمية أو ما وُصف بأنه صورة موجية ، على أنّ الحركة فيها واحدة ، مع أنّ الحركة فيها حركتان ، كحركتي الأرض حول ذاتها وحول الشمس . وإذا أمكن رصد إحدى الحركتين فإنه يستحيل رصد الأخرى ؛ لأنّ حركة الكتل التي بلغت حدّاً معيّناً من الحجم يمكن معه رصد حركتها حول ذاتها وحركتها حول شيء خارج عن ذاتها . أمّا حركة الشيء في ذاته فشيء آخر بالنسبة لإمكان الرصد وعدم إمكانه .

التخامد وسرعة تنتشر بأسرع من سرعة الضوء في سبيل تغيير نظرية الكمّ

لنرجع إلى (جانوسي Janossy) والحدود المتخامدة والسرعة التي تفوق سرعة الضوء :

« هنا يحاول (جانوسي Janossy) تغيير نظرية الكمّ بأن يُدخل في المعادلات ما يسميه حدود التخامد ؛ بحيث أنّ حدود التداخل تختفي تلقائياً بعد زمن محدود . ولكن حتى لو انسجم هذا مع الواقع ـ وليس من سبب يحمل على هذا الاعتقاد ، بموجب التجارب التي قد أُجريت ـ فإنه يبقى لهذا التفسير عددٌ من النتائج المعلقة التي لاحظها (جانوسي) نفسه (أمواج

تنتشر بأسرع من الضوء مثلاً ؛ تعاكس في الترتيب الزمني للسبب والمفعول . . . إلخ) . وعلى هذا فلسنا على استعداد للتضحية ببساطة نظرية الكمّ من أجل وجهة نظر كهذه إلّا إذا أجبرتنا التجربة عليها »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ النظر إلى أنّ سرعة الضوء إنما هي سرعة حدّيَّةٌ يستحيل تجاوزها ـ بحجة أنّ الشيء ، أيّ شيء ، إذا انطلق بمثل سرعة الضوء صار ضوءاً ـ إنما هو نظرٌ قد يقف في سبيل تقدم العلم كما وقفت مبادىء الفكر عند (أرسطو) في سبيل تقدمه . وإلّا فلماذا تكون ملاحظة (جانوسي) لأمواج تنتشر بأسرع من الضوء سبباً في التنكّر لما جاء به ؟

إنّ سرعة الزوجين من كل شيء في هذا الوجود إنما هي سرعة تفوق سرعة الضوء بما لا يقاس ؛ لأنها سرعة لا تتناهى ، فأنت حين تكون في الميم من نهاية الجمِّ من (جَ مٍّ) التي تتجه إلى تجمّع الشيء في صورة تجمّع الماء في البئر إذا جَمَّتْ ؛ أي اجتمعت ، فإنك في هذه الميم نفسها من بداية المجِّ من (مَ جٍّ) الذي يتجه إلى إبعاد الشيء المناقض لاجتماعه في صورة مجّه من فمك إذا قذفتَ به منه . وهذا واضح في أنك انتقلت من الميم في نهاية (ج م) إلى هذه الميم نفسها من بداية (م ج) بحكم أنها ميم واحدة هي في آخر (ج م) نهاية ، وهي في أول (م ج) بداية دون أن تحتاج إلى قطع أي مسافة مهما قَصُرَتْ ، وإلى مُضيّ أيّ زمنٍ مهما قَصُرْ . وعلى هذا فأنت في هذا مسرعٌ سرعةً لا تتناهى .

ولئن بدا للناظر أنه ما زال في هذه الميم نفسها فهذا صحيح ، ولكنه انتقل منها على أنها نهاية إليها على أنها بداية ، ولولا ذلك لأدّى الأمر إلى قيام وجودٍ لا حراك به . ولئن بدا للناظر أيضاً أنّ السرعة التي لا تتناهى في هذا الانتقال ناشئة عن طبيعة تركيب الشيء ـ أي شيء ـ من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، فنقول : إنّ ذلك صحيح ، وإنّ نظرية الكمّ هي كذلك ، فإنّ (بور) في كشْفِهِ الغطاء عمّا بين الموجة والإلكترون من تكامل قد نظر إلى كل منهما على أنه من الآخر كالمادة من الطاقة والطاقة من المادة ، فالشيء على هذا لا هو مادة ولا هو طاقة ، وإنما هو هما معاً في آنٍ واحد ، وكل منهما قائم في الآخر .

على أنّ (جانوسي) فيما ذهب إليه لم ينف نظرية الكمّ ، وإنما أكّدها ؛ ولكن من وجهة نظر أخرى . وانظر كيف كان قيام كل من النهاية في البداية من كل شيء يعني قيام كل من الزمان والمكان في الآخر ، وهذا هو التعاكس في الترتيب الزمني للسبب والمفعول ، فكل من (ج م) و (م ج) مكانٌ للأخرى وزمانٌ لها ، وكل منهما عكسُ الأخرى ، وهذا يقضي بتعاكس الترتيب الزمني ، كما يقضي بأنّ كلًا منهما علّة لوجود الأخرى ومعلولة لها ، فكل منهما تحرّك الأخرى

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٧١ .

وتتحرّك بها ، وتُوجِدُها وتُوجَد بها ، وليس بعد هذا من تعاكس . وإذا نظرتَ إلى هذه الحدود وجدتها ـ كما قلنا ـ خامدةً لا حراك بها من وجهٍ ، ومسرعةً سرعةً لا تتناهى من وجهٍ آخر .

ولئن نظرتَ إلى مثل هذا القول على أنه مجرد تأويل نظري فإنّ كشْف (بور) للعلاقة بين الإلكترون والموجة كان كشفاً قائماً على النظر وليس على التجربة العملية . على أنه قد تقدم فيما مضى من هذا البحث في المبدأ الرابع من مبادىء البنيوية التي وضعها (بتروبتسكي) ما يلي :

« رابعاً : لا يسير هذا العلم على نهجٍ تجريبي انطلاقاً من وقائع مُلاحظة ، بل يسير على نهجٍ منطقي استنباطي انطلاقاً من نموذج قد تمّ تركيبه ـ أو إنشاؤه ـ مما يسمح له بالوصول إلى قوانين عامة »(1) .

وإعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته هو أدقّ وأوفى أنواع التجربة ، ولا يعني هذا انتقاصاً من مكانة التجربة التي أخذت بيد الحضارة إلى ما هي عليه الآن ، وإنما لأنّ إعراب الشيء بذاته عن ذاته عما هو عليه في ذاته يعني الكشف عن كل ما يمكن أن تكشف عنه التجربة في حدود هذا الشيء في ذاته .

عودة إلى الثابت الثالث

لقد تقدَّمَ أنّ نظرية الكمّ تبحث عن ثابت ثالث ، وقد تبيّن أنّ هذا الثابت الثالث إنما يتمثل في قيام الزوج بزوجه قياماً لا فكاك له في كل شيء من أشياء هذا الوجود .

ونعود لنقول : إنّ وجه المشكلة يتمثّل في أنّ الخمود الذي ذهب إليه (أرسطو) إنما هو خمود يقوم على النظر إلى أيٍّ من الزوجين من كل شيء معزولاً عن الآخر . ولمّا كانت الحركة تقوم على تحريك كل من الزوجين الآخرَ وتَحَرُّكِهِ به ، فقد بدا كل منهما بعد انعزاله خامداً مع أنّ مثل هذا الخمود مستحيل . وإنّ السبب في بدوّه كذلك يرجع إلى سرعته التي لا تتناهى ، وهي سرعة كانت ولا تزال مجهولة . وأصحاب نظرية الكمّ تابعوا (أرسطو) ليس في هذا الخمود وحده ؛ حيث لا خمود ولا تخامد ، وإنما تابعوه فيما هو أشدّ خطراً من ذلك وهو استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد . وحرصهم على بقاء هذه الاستحالة مصونة ـ إذا صحّت صيانة المستحيل ـ جعلهم يواجهون تأويلات شتى ؛ منها علاقات الارتياب ، ومنها النزوع إلى الوجود ، ولا موضع لكلّ ذلك في هذا الوجود ، كما أنه لا مكان لا للارتياب ولا للنزوع .

نقد آينشتاين ولاوه وغيرهما لنظرية الكمّ

« أمّا الاتجاه المضاد لتفسير (كوبنهاغن) فيعبِّر عنه (آينشتاين) و (لاوه) وغيرهما في عدة

(1) « تاريخ الفلسفة المعاصرة » ، ص ٦١٣ ـ ٦١٤ .

نشرات ؛ حيث يركّزون الانتقاد على مسألة معرفة فيما إذا كان هذا التفسير[1] يتيح للوقائع الفيزيائية توصيفاً وحيداً وموضوعياً . ويمكن أن نعرض حججهم الجوهرية كما يلي :

إنّ الصورة الرياضية لنظرية الكمّ تبدو توصيفاً مناسباً تماماً للخواصّ الإحصائية للظواهر الذرّية ، ولكن حتى لو كانت مقولاتها بخصوص احتمالية الحوادث الذرية صحيحة تماماً فإنّ هذا التفسير لا يقدّم أيَّ توصيف لما يحدث فعلياً وبصورة مستقلة عن الرصد أو بين رصدين متواليين . ونحن لا يمكن أنْ نشكّ بأنّ شيئاً ما قد حدث آنئذٍ ، وأنّ هذا الشيء لا نحتاج في توصيفه إلى كلمات : الإلكترون ، والأمواج ، وكموم النور . وإنّ مهمّة الفيزياء لن تنتهي قبل أن نجد طريقة ما لتوصيف هذا الشيء ، ولا يمكن القول بأنه يخصّ فعل الرّصد فقط . وعلى الفيزيائي أن يفترض في عمله العلمي أنه يدرس عالماً لم يصنعه بنفسه ، وأنّ هذا العالم لابدّ موجودٌ ، وخالدٌ جوهرياً به وبدونه . وعلى هذا فإنّ تفسير (كوبنهاغن) لا يقدِّم فهماً حقيقياً للظواهر الذرية .

واضح للعيان أنّ ما يتطلبه هذا النقد هو ، مرة أخرى ، موضوعية الوجود المادية القديمة ، فما هو الجواب المستخلص من وجهة نظر تفسير (كوبنهاغن) ؟ »[2] .

ويجيب (هايزنبرغ) على ما تقدم بما يلي :

« يمكن أن نقول إنّ الفيزياء جزء من العلم ، وهي تهدف إلى توصيف الطبيعة وفهمها على هذا الأساس . وإنّ أي نوع من الفهم ، سواء أكان علمياً أم لا ، يتوقف على مدلولاتنا اللغوية المستعملة في التعبير عن أفكارنا وتبادلها فيما بيننا . فأي وصف للظواهر والتجارب ونتائجها يبقى معتمداً على اللغة كوسيلة وحيدة للتفاهم ، وكلمات اللغة تمثل مدلولات من الحياة اليومية ، مدلولات يمكن تشذيبها لتصبح مطابقة ، في اللغة العلمية للفيزياء ، لمفاهيم الفيزياء التقليدية ، وهذه المفاهيم هي الوسائل الوحيدة التي تتيح تفاهماً خالياً من الغموض ، حول آرائنا في الظواهر وفي إجراء تجاربنا وفي نتائجها .

فإذا طلبنا من الفيزيائي الذري أن يشرح ما يحدث لنا واقعياً في تجاربه ، فإنه لن يستعمل كلمات : « التوصيف » و « واقعياً » و « حدث » إلاّ في معانيها الحياتية اليومية أو الفيزيائية التقليدية . فإذا خرج الفيزيائي عن هذه القواعد لن يجد وسيلة للتعبير ، دون غموض ، ولن يستطيع متابعة بحوثه العلمية . فأيّ شرح حول ما « حدث » فعلاً هو شرح بكلمات الفيزياء التقليدية ، وهو ـ بموجب علم الترموديناميك وعلاقات الارتياب ـ غير تام بحدّ ذاته . وفيما

---

(١) أي تفسير (كوبنهاغن) لنظرية الكم .

(٢) « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

يخصّ تفاصيل الظواهر الذرية المدروسة . وعلى هذا فأَنْ تطلب « وصف ما يحدث » وصفاً يتمّ في نطاق نظرية الكمّ ، بين رصدين متواليين هو تناقض تعبيري ؛ لأنّ كلمة « وصف » تشير إلى استخدام المفاهيم التقليدية ، وهذه المفاهيم لا يمكن تطبيقها في المجال الواقع بين رصدين ، بل أثناء الرصد فقط .

ويجب أن نشير هنا إلى أنّ تفسير (كوبنهاغن) ليس من الفلسفة الوضعية في شيء . فالفلسفة الوضعية تعتمد الإدراكات الحسيّة لدى الراصد كعناصر من الواقعية ، بينما يعتبر تفسير (كوبنهاغن) أنّ الأشياء والعمليات التي تقبل التوصيف بوساطة المفاهيم التقليدية ـ أي الواقع ـ هي الأساس لكل تفسير فيزيائي .

وفي الوقت نفسه نرى أنّ الطبيعة الإحصائية لقوانين الفيزياء المجهرية لا يمكن تجنبها ؛ لأنّ كل معرفة بما هو « فعلي » هي ـ بموجب القوانين النظرية الكمومية ـ معرفة ناقصة بحكم طبيعتها .

إنّ موضوعية الوجود في الفلسفة المادية تستند على التوهم بأنّ نوع الوجود أي « الفعلية » المباشرة في العالم المحيط بنا يمكن تعميمه على المجال الذري . إنّ هذا التعميم مستحيل على كل حال .

هذا ويمكن أن نضيف بضع ملاحظات على البنية الشكلية لكل ما أتينا على شرحه من اقتراحات مضادة لتفسير (كوبنهاغن) لنظرية الكمّ . إنها جميعاً وجدت نفسها مضطرة للتضحية بما في نظرية الكمّ من تناظر جوهري ـ كالتناظر بين الأمواج والجسيمات ، وبين الموضع والسرعة مثلاً ـ فلنا إذن كثير من الحقّ أن نفترض استحالة تجنب تفسير (كوبنهاغن) إذا اعتبرنا خواص التناظر هذه ـ أسوة بما نفعله في نظرية النسبية إزاء لا متغير (لورنتز) ـ ميزةً أصلية من خصائص الطبيعة ؛ سيما وأنّ كل التجارب التي أُجريت تؤيد وجهة النظر هذه »[1] .

والتعقيب على نقد (آينشتاين) و (لاوه) وغيرهما من أصحاب النسبية لـ (هايزنبرغ) وغيره من أصحاب نظرية الكمّ يقوم على أنّ (آينشتاين) و (لاوه) وغيرهما يُصرّون على توصيف الشيء وفهمه ، بينما نجد (هايزنبرغ) وتفسير (كوبنهاغن) يذهب إلى أنه لا سبيل إلى هذا التوصيف نظراً لقيام علاقات الارتياب وتابع الاحتمال اللذيْن ينظرون إليهما على أنهما مجرّد نزوع إلى الوجود ؛ لأنّ معرفة كل ما هو فعلي هي بموجب القوانين الكموميّة معرفة ناقصة .

وإنّ الذي يجلي ويوضح مدى انطباق كل من النظريتين (النسبية) و (الكمومية) على معطيات الشيء في ذاته إنما هو المثال من مثل الزّمّ من (زَ مَّ) الذي يتجه إلى قبض الشيء في

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٧٣ ـ ١٧٥ .

صورة الزمام من قولهم : « زَمَمْتُ البعير » أي شدَدْت عليه زمامه ، وزوجه المناقض له والقائم في ذاته وهو المزُّ من (مَ زٌّ) الذي يتجه إلى بسط الشيء في صورة من يمزّ على غيره ؛ أي يتفضّل عليه باسطاً إليه يده بالفضل . هذا وإنّ افتقاد المثال الذي يكشف عما هو عليه الشيء في ذاته قد جعل من الصعوبة بمكان إلقاء الضَّوء على كل من النظريتين النسبية والكمومية . وإنّ عبارة (هايزنبرغ) الآنفة الذكر : « وفي الوقت نفسه نرى أنّ الطبيعة الإحصائية لقوانين الفيزياء المجهرية لا يمكن تجنبها ؛ لأنّ كل معرفة بما هو (فعلي) هي ـ بموجب القوانين النظرية الكمومية ـ معرفة ناقصة بحكم طبيعتها » هي التي تجعلنا نبحث من خلال هذا المثال (م ز) و (ز م) عن السبب الذي يجعل مثل هذه المعرفة ناقصة ، وكيف أنّ مثل هذا النقص كان من الأسباب التي أدّت إلى ظهور نظرية الكمّ .

والسؤال الآن : كيف يمكن تجنّب المعرفة الناقصة في هذا المثال (ز م) و (م ز) ؟

إنّ التعامل منذ القديم إلى يوم الناس هذا إنما هو تعامل يقوم على أنّ كلاً من (ز م) و (م ز) مستقلّةٌ بذاتها ومنعزلةٌ عن الأخرى ببداية ونهاية تستقلّ وتتميّز وتتحدَّد بها كل منهما . وعلى هذا فإنّ التوصيف المطابق للواقع الذي تتطلبه النظرية النسبية من أنّ كل شيء يمكن توصيفه من خلال حدوده التي يتميّز بها ووجوده الموضوعي الذي يستقل به ، والقائم على أنّ الزاي الذي تبدأ به (ز م) هو حرف متمادٍ بالنسبة للميم الذي تنتهي به ، والذي هو حرفٌ منجزرٌ بالنسبة للزاي . وهذا التميّز بحدٍّ ذي بدء وذي نهاية لكل من (م ز) و (ز م) تجعل التوصيف الذي تطلبه نظرية النسبية ممكناً لا ريب فيه ؛ غير أنه بعد أن تكشَّف لنا ما هو عليه الشيء في ذاته من أنه يقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر على نحو قيام كل من (ز م) و (م ز) في الأخرى في صورة مقلوب لها ، وأنّ هذا عام في كل شيء ، إذا نظرنا إليه من خلال ما هو عليه في ذاته كأن ننظر إلى أنّ كل ما هو في ذات كل من الزوجين النقيضين ليس إلاّ زوجه القائم في ذاته ؛ أي ليس في ذات (م ز) إلاّ (ز م) ، وليس في ذات (ز م) إلاّ (م ز) حصراً . .

نقول إنه بعد أن تكشَّف لنا ما هو عليه الشيء في ذاته وتبيَّن لنا أنّ كلاً من الزوجين قائم في الآخر قياماً لا فكاك له ، وأنّ نهاية كل منهما وبداية الآخر واحدة ، فكيف يمكن أن نحدّد أيّاً منهما بتوصيف يتميّز به من زوجه ، فإذا قلنا : إنّ (ز م) انتهت بالميم مثلاً وجدنا هذه الميم بقدر ما هي نهاية لـ (ز م) هي في الوقت نفسه بداية لـ (م ز) ، فهي نهاية وبداية معاً في آنٍ واحد . وعلى هذا فإنّ وصفها بأنها نهاية لـ (م ز) وحدها من أجل أن ننظر إليها على أنها متميزة بنهاية تستقل بها يبطله أنه أيضاً وفي الوقت نفسه أنها بداية لـ (م ز) . وعلى هذا فليس إلى وصفها بأنها نهاية من سبيل ؛ لأنها نهاية وبداية معاً في وقت واحد . وهذا يحول دون الوصول

إلى توصيفٍ واضحٍ لكل من (م ز) و (ز م) ، وكذلك الأمر إذا قلنا إنّ هذه الميم بداية لـ (م ز) ، ومثل ذلك إذا قلنا إنّ الزاي نهاية (م ز) تتميّز به من (ز م) يبطله أنها بداية لـ (ز م) في الوقت نفسه .

وهذا ما يريد (هايزنبرغ) من قوله : « إنّ كل معرفة بما هو (فعلي) هي ـ بموجب القوانين النظرية الكمومية ـ معرفة ناقصة بحكم طبيعتها » ؛ أي بحكم طبيعة التزاوج التي تمنع من أن تكون مثل هذه المعرفة تامة وغير ناقصة .

وإذا نظرتَ إلى ما قالوه عن (الكواركات) التي افترضوا بأنّ الجسيمات تتركب منها « والتي هي أكثر استغلاقاً على الفهم بسبب عدم إمكان عزل أيٍّ منها لوحده »[1] ؛ وجدتَ أنّ عدم العزل كما هو في مثالنا راجع إلى طبيعة تركيب الشيء في ذاته ، وليس إلى عجز الوسائل التقنية وحدها .

أما الحتمية التي تتحدث عنها النسبية فإنها تتمثل في حتمية قيام كل من الزوجين في الآخر من كل شيء ، وهذه الحتمية هي التي جعلتنا نعجز عن التوصيف ؛ لأنّ الشيء الذي ليس له زوجٌ يُقيمُهُ ويقوم به ، ويُوجِدُهُ ويوجد به ؛ إنما هو شيء ليس له من وجودٍ أصلاً في وجودنا المفطور المخلوق .

وأمّا اللغة التي تحدّث عنها (هايزنبرغ) فإنها اللغة الاصطلاحية التي وصفها بأنها الوسيلة الوحيدة للتفاهم ، ولم يتحدّث عن ذلك الصوت ـ اللفظ ـ الفطري الذي صدر عن الصائت فطرةً وسليقةً وطبعاً ؛ لا ليُفهم غيره ما يريد ، وإنما هو صوت صدر عنه كردٍّ فعلٍ على الفعل الذي أثّر فيه فصات ، فجاء صوته من هذا الفعل المؤثّر كردٍّ الفعل من الفعل . وقد كان هذا الصوت البوصلة التي هدتْ في مثل هذا البحث وغيره . . إنّ اللغة التي تحدّث عنها (هايزنبرغ) تصلح لو أنها ظلّت موصولة الرحم بالمعالم الفطرية التي صدرت عليها .

أمّا قوله : « وإذا طلبنا من الفيزيائي الذري أن يشرح لنا ما يحدث واقعياً في تجاربه فإنه لن يستعمل كلمات « التوصيف » و « واقعياً » و « حدث » إلاّ في معانيها الحياتية اليومية أو الفيزياء التقليدية ، فإذا خرج الفيزيائي عن هذه القواعد لن يجد وسيلة للتعبير دون غموض ، ولن يستطيع متابعة بحوثه العلمية . فأي شرحٍ حول ما « حدث » فعلاً هو شرح بكلمات الفيزياء التقليدية وهو ـ بموجب علة الترموديناميك وعلاقات الارتياب ـ غير تام بحدّ ذاته » ؛ إنّما هو قول صحيح في حدود اللغة التي وصفها ، أمّا بالنسبة إلى اللغة الفطرية التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً ، فإننا نستطيع أن نقول اعتماداً على معطيات هذا الشيء في ذاته : إنّ الشيء ينتهي من

(١) « فيزياء وفلسفة » ، حاشية الصفحة ٩٣ .

وجهٍ ولا ينتهي من وجهٍ آخر ، ويبدأ من وجه ولا يبدأ من وجه آخر ، وهو موجود من وجه وغير موجود من وجه آخر ، ويقوم نقيضه في ذاته . وهذا كله واضح كالشمس في متوع الضحى من خلال النظر إلى أي زوجين من كل شيء في هذا الوجود كالزوجين (ز م) و (م ز) . وهذه هي ثمرة ونتيجة لرصد كل من الزوجين للآخر . فالشيء ـ أيّ شيء ـ تام في ذاته ، وغير قابل للفصل عن زوجه الذي يتمّز به ويميِّزه .

وأمّا موضوعية الوجود في الفلسفة المادية فيقول (هايزنبرغ) : « إنها تستند إلى الوهم بأنّ نوع الوجود أي (الفعلية) المباشرة في العالم المحيط بنا يمكن تعميمه على المجال الذري . إنّ هذا التعميم مستحيل على كل حال » .

والحقّ أنّ نوع الوجود واحد ، فإذا نظرتَ إلى حركة الماشي على رجليه مثلاً فإنه بمجرّد أن يرفع رجله أقلّ رفعٍ يمكن تصوّره فإنه ينتقل من نهاية الخطوة السابقة إلى بداية الخطوة اللاحقة بحيث تقوم نهاية السابقة في بداية اللاحقة ، كما تقوم نهاية خطوة الإلكترون في بداية سابقتها سواءً بسواء .

أمّا الذي يُشْكِلُ هنا هو أنّ موضوعية الوجود في الفلسفة المادية إنما هي موضوعيةٌ قامت على فصل كل من الذات والموضوع عن الآخر ، وهنا يكمن الخطأ ؛ لأنّ القول بهذا الفصل يعني فصلَ ما يستحيل فصلُهُ ؛ أي يعني فصلَ كل من (ز م) و (م ز) عن الأخرى ؛ حيث أنّ كلاً منهما إنما هي ذاتٌ في ذاتها ، أمّا زوجها القائم في ذاتها فهو موضوع لها تحلّ وتقوم فيه حلولاً وقياماً لا انفكاك له . ولهذا قلنا : إنّ كلاً من الزوجين كمٌّ في ذاته وكيفٌ لزوجه القائم في ذاته ؛ أي أنه عقلٌ لزوجه يعقله ويُعقَلُ به على نحو ما مرّ تفصيله ، وما ذهبَ إليه في هذا المجال الفيلسوف (سبينوزا) .

أمّا من ذهب من المثاليين إلى أنّ الفكر وحده دون موضوعه الذي يقوم فيه هو الموجود وحده ، وكذلك من ذهب إلى أنّ الموجود هو الوجود الموضوعي وحده وأنّ الفكر قد تطوّر عنه ؛ فقد تجافوا عمّا هو قائم حقاً .

وأمّا القول : « إنّ الصورة الرياضية لنظرية الكمّ تبدو توصيفاً مناسباً تماماً للخواص الإحصائية للظواهر الذرية ، وحتى لو كانت مقولاتها بخصوص احتمالية الحوادث الذرية صحيحة تماماً ، فإنّ هذا التفسير لا يقدّم أي توصيف لما يحدث فعلياً وبصورة مستقلة عن الرصد ، أو بين رصدين متواليين . ونحن لا يمكن أن نشكّ بأنّ شيئاً ما قد حدث آنئذٍ . وإنّ هذا الشيء لا نحتاج في توصيفه إلى كلمات الإلكترون ، والأمواج ، وكموم النور ؛ وإنّ مهمة الفيزياء لن تنتهي قبل أن نجد طريقةً ما لتوصيف هذا الشيء ، ولا يمكن القبول بانه يخصّ فعل الرصد فقط ، وعلى الفيزيائي أن يفترض في عمله العلمي أنه يدرس عالماً لم يضعه بنفسه ، وأنّ

هذا العالم لابدّ أن يكون موجوداً جوهرياً به وبدونه ، وعلى هذا فإنّ تفسير (كوبنهاغن) لا يقدّم فهماً حقيقياً للظواهر الذرية » .

فالقول من حيث أنّ « الصورة الرياضية تبدو توصيفاً مناسباً للخواص الإحصائية للظواهر الذرية . . . إلخ » فإنّ التوصيف وإن ساهمت به الصورة الرياضية فإنها تقصر عن التوصيف الذي نستطيع استنباطه من خلال الشيء في ذاته المتمثل في (ز م) و (م ز) وبصورة تقوم على الواقع الشاخص الماثل ، وليس على الصورة الرياضية المفترضة .

وأمّا القول : « إنّ تفسير (كوبنهاغن) لا يقدّم أي توصيف لما يحدث فعلياً وبصورة مستقلة عن الرصد أو بين رصدين متواليين . ونحن لا يمكن أن نشكّ بأنّ شيئاً قد حدث آنئذٍ ، وأنّ هذا الشيء لا يحتاج في توصيفه إلى كلمات : الإلكترون ، والأمواج ، وكموم النور ، . . . » فالحقّ أنّ فعل الرصد يطلعنا على ما يمكن أن تصل إليه وسائلنا التقنية ، وأنه بمقارنة ما نصل إليه بهذه الوسائل بإعراب الشيء عن ذاته بذاته عمّا هو عليه في ذاته ، فإننا نستطيع متابعة الاستماع إلى هذا الإعراب لنقف على ما لم يستطع الرصد أن يوقفنا عليه . وهذا الإعراب وإن لم يكن معروفاً للباحثين في النسبية أو نظرية الكمّ ، فإنّ تجاربهم على ضوء نظرياتهم هي التي توقفنا على مدى ما بين هذه النظريات وما بين إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه الشيء في ذاته من تطابق أو عدمه .

وإنّ قول النسبية : « إنّ الوقوف على الظواهر الذرية لا يخصّ فعل الرصد فقط ، وعلى الفيزيائي أن يفترض في عمله العلمي أنه يدرس عالماً لم يضعه بنفسه ، وأنّ هذا العالم لابدّ موجود وخالد جوهرياً به وبدونه ، وأنّ تفسير (كوبنهاغن) لا يقدّم فهماً حقيقياً للظواهر الذرية » قول صحيح ؛ لأنّ معرفة هذه الظواهر لا يخصّ فعل الرصد فقط ، لسبب واحد بسيط من جهة ، وبالغ الأهمية من جهة أخرى . فقد عرفنا أنّ الشيء في ذاته هو الشيء **قائماً** في مقلوبه ، ومثل هذه المعرفة معرفة تحدث ضرورةً وتُدرك بداهةً ، فإنه منذ وُجد الشيء وُجد ومقلوبه وقفاه قائم فيه ، وإنه لمن المعروف ضرورة والواضح بداهةً أنك إذا عَرَضتَ (ز م) و (م ز) على أيّ متأمّلٍ وسألته عن الفرق بينهما لقال لك : إنّ كلاًّ منهما مصفوفةٌ عَكْسَ الأخرى ، وإنّ كل شيء في هذا الوجود له وجه وله قفا .

ولما كان هذا الشيء في ذاته بالغ الأهمية فلأنه يكشف لنا عما في داخل الشيء كشفاً يهدينا في التعرّف على الظواهر الذرية سواءً رصدناها أم لم نرصدها . وهنا نجد النسبية قد أصابت كل الإصابة ؛ غير أنه إذا جاء من يقول إنه لا علاقة للزوجين (م ز) و (ز م) وكل زوجين من كل شيء بمعرفتنا للظواهر الذرية فإننا لا نستطيع أن نردّ عليه بأنّ هناك توافقاً بين إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته نظرياً إذا لم تكن هناك تجارب فعلية تؤذن بمثل هذه المقارنة التي

تكشف لنا عما بينهما من توافق وتطابق . ولئن كان هذا العالم موجوداً وخالداً بنا وبدوننا فإنّ هذا القول لا يلزم منه فصل الذاتي عن الموضوعي ؛ لعلمنا أنهما شيء واحد ، أحد وجهيه ذاتي ، والآخر موضوعي . وأمّا الخلود ، فإنه لا دليل عليه إلاّ إذا نظرنا إلى أنّ الشيء الذي ينتهي ويبدأ في لحظة واحدة إنما هو شيء خالد . . وهذا غير صحيح ؛ لأنّ الزوجين الذي ينتهي أحدهما ويبدأ الآخر في لحظةٍ واحدة من كل شيء لم يُوجِدا نفسَيْهما على هذه الصورة التي تقتضي استمرار وجودهما ، ولابدّ لهما من خالقٍ قد خلقهما ، ولهما هذه الصفة من الاستمرار إلى أن يريد لهما غير ذلك .

والحقّ أنّ توصيف الظواهر الذرية ممكن ، ولكن ليس من خلال اللغة التقليدية كما يقولون ، بل من خلال الضوابط التي نستخرجها من إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته . وإعراب الشيء عن ذاته من خلال أية صيغة إنما هو إعرابٌ عن ذات أية صيغة فطرية أخرى ، كما أنّ الإعراب عن أية ذرة إنما هو إعراب عن كلّ الذرات ، وهذا ما وقف عليه القارىء الكريم في هذا البحث .

التناظر عند هايزنبرغ هو التزاوج المتناظر

يقول (هايزنبرغ) : « ويمكن أن نضيف بعض ملاحظات على البنية الشكلية لكل ما أتينا على شرحه من اقتراحات مضادّة لتفسير (كوبنهاغن) لنظرية الكمّ أنها جميعاً وجدت نفسها مضطرة للتضحية بما في نظرية الكمّ من تناظر جوهري ـ كالتناظر بين الأمواج والجسيمات وبين الموضع والسرعة مثلاً ـ فلنا إذن كثير من الحقّ في أن نفترض استحالة تجنب تفسير (كوبنهاغن) إذا اعتبرنا خواص التناظر هذه ـ أسوة بما نفعله في نظرية النسبية إزاء لا متغيّر (لورنتز) ـ ميزةً أصليةً من خصائص الطبيعة ؛ سيّما وأنّ كل التجارب التي أُجريت تؤيّد وجهة النظر هذه » .

إنّ التناظر الذي يتحدّث عنه (هايزنبرغ) إنما هو التزاوج الذي يقوم عليه الوجود الذي يتألف كل شيء منه من زوجين متناظرين كل منهما نظير الآخر في كل شيء ويقوم في ذاته ، ولا فرق بينهما إلاّ في الاتجاه . فلو نظرتَ إلى أيٍّ من الزوجين من كل شيء لوجدته نظير الآخر وعلى مثاله ، كما هي الحال في النَّزِّ من (نَ زّ) الذي يتجه إلى البروز في صورة الشيء يخرج من الشيء كالأرض إذا نَزَّتْ ؛ أي سال نداها المناقض لزوجه القائم في ذاته وهو الزَّنُّ من (زَ نّ) الذي يتجه إلى الشيء يدخل في الشيء ؛ كالرجل إذا زنَنْتَهُ ؛ أي ظَنَنْتَ به خيراً أو شرّاً ، وكأنك نظرتَ إليه على أنّ الشرّ أو الخير قائم في ذاته ، وذاته مشتملة عليه . بعكس النزّ الذي يتجه إلى الخروج من ذات الشيء(١) .

وأنت إذا نظرتَ إلى كل من (ن ز) و (ز ن) وجدتَ كلاً منهما نظير الأخرى ككل زوجين

من كل شيء ، ولا فرق بينهما إلاّ في الاتجاه ، فكلٌّ منهما تتجه إلى عكس ما تتجه إليه الأخرى ، وهنا لابدّ من النظر إلى أنّ التناظر في الحركة التي يجري عليها كل من الزوجين في انتقاله من نهايته إلى بداية زوجه القائم في ذاته ؛ إنما هو الانتقال من الزاي في نهاية (ن ز) إلى هذه الزاي نفسها من بداية (ز ن) ، فالانتقال من نهاية الإلكترون ـ كما في نظرية (بور) ـ إلى بداية الموجة القائمة فيه ، إنما هو انتقال من نهاية كل منهما إلى بداية الآخر . ولمّا كان الانتقال من الزاي في نهاية (ن ز) إلى هذه الزاي نفسها من بداية (ز ن) إنما هو انتقال من **المثيل إلى مثيله** في كل شيء ما عدا الوجهة فإنّ موضع كل من الزاي في نهاية (ن ز) ، والزاي في بداية (ز ن) إنما هو موضع واحد ، فهو من وجه نهاية ، ومن وجه آخر بداية . كما أنّ السرعة بين النهاية والبداية ، أي بين الزايين ، إنما هي سرعة لا تتناهى وقائمة في مكان واحد . وهذا يشير إلى صحة ما ذهب إليه كلٌّ من (هايزنبرغ) و (بور) في هذا المجال .

النسبية والشيء في ذاته

إذا رجعنا إلى أهمّ ما جاء في تحويل (لورنتز) من مثل :

١ ـ إنّ سرعة النور في الخلاء سرعة حدية تفرضها الطبيعة ومن المستحيل تجاوزها .

٢ ـ لكل مرجع ـ أو قل لكل إنسان ـ (مكان ـ زمان) خاص به يتوقف على حالته من السكون والحركة وسرعتها . فالمسافات في المراجع المتحرّكة بالنسبة لك أقصر مما يراها إنسان يتحرّك معها . والفترات الزمنية التي تستغرقها الحوادث في المراجع المتحرّكة بالنسبة لك أطول مما هي عليه بالنسبة لإنسانٍ يتحرّك معها . وهذان المفعولان ـ تقاصر الطول وتمدد الزمن ـ في المراجع المتحركة يستفحلان لدى ازدياد سرعة المرجع ، وبذلك **ينعدم**(المكان ـ الزمان) في المراجع المتحرّكة بسرعة النور في الخلاء .

٣ ـ إنّ وجود سرعة حدية عليا طبيعية يحول دون إمكان تسريع المادة قدر ما نريد . وعلى هذا فإنّ الطاقة التي نصرفها لتسريع المادة لابدّ أن تتحوّل بالتدريج إلى مادة إضافية ، مما يضطرنا إلى قبول إمكانية تحويل الطاقة إلى مادة ، والمادة إلى طاقة . فالمادة والطاقة وجهان مختلفان لعملة واحدة بينهما علاقة (آينشتاين) :

الطاقة = الكتلة x مربع سرعة النور في الخلاء .

أقول : إذا نظرنا إلى هذه المبادىء الثلاثة من هذا التحويل في مرآة الزوجين النقيضين من كل شيء كالزوجين (ن ز) و (ز ن) وجدنا السرعة في الانتقال من نهاية أحدهما إلى بداية الآخر ليست سرعة حدية كما يقول التحويل من أنها محدودة بسرعة ثلاثمئة ألف كيلومتر في الثانية الواحدة ، وإنما هي سرعة لا تتناهى ؛ لأنه في اللحظة التي نكون فيها في الزاي من نهاية (ن ز)

نكون فيها وفي هذه الزاي نفسها من بداية (ز ن) ، والعكس بالعكس ، وعلى هذا فإنّ سرعة هذا الانتقال إنما هي سرعة لا تتناهى . والاعتراض الذي يتوجه إلى مثل هذه السرعة ينشأ من أنها سرعة قائمة على طبيعة تركيب كل من الزوجين في كل شيء ، كطبيعة التركيب بين الزوجين (ز ن) و (ن ز) اللذيْن يقوم كل منهما في الآخر . ونرجع إلى ما عرضنا له سابقاً[1] لنجد (بور) « يضع نظريته التكاملية التي لا تقل قيمة عن النظرية النسبية عند (آينشتاين) وقد تأثّر فيها الفيلسوف (كير كجارد) وتأثّر بالديالكتيك عند (هيجل) الذي قد استطاع أن يجمع في نظرية واحدة بين فكرة الأشعة وفكرة الإلكترون بعد أن كانت تلك الأفكار أفكاراً منفصلةً . وقد صاغ (بور) نظريته المتكاملة فجمع بين مفهومين مختلفين لتكوين مفهوم متكامل عن الإلكترون ، وأنه محصلة صفات الجسيم والموجة في الوقت نفسه . . أي أنّ الإلكترون ذو طبيعة ثنائية ، أو أنّ المادة مادة وطاقة في الوقت نفسه . ولذلك تسمى باسم المادة الإشعاعية » .

وإذا قرنتَ نظرية (بور) التكاملية هذه بالتكامل بين الزوجين النقيضين من كل شيء وجدتَ التطابق بينهما تاماً في كل شيء ، ومما يسترعي الانتباه أنّ الخلاف في النظر إلى الجسيم على أنه موجة أو أنه جسيم راجع إلى السرعة التي لا تتناهى بين الزوجين (ن ز) و (ز ن) . ولعل (جانوسي) قد لاحظ هذه السرعة على نحو ما تقدّم التعرض له من أنها سرعة تزيد على السرعة الحدية في الانتقال من نهاية كل من الصورتين إلى بداية الأخرى .

كما أن التعاقب في الحركة بينهما كالتعاقب بين الزوجين من كل شيء فهما يتعاقبان في الظهور والاستبطان ، وهما في هذا التعاقب تتحول كل منهما إلى الأخرى . ولّما كان الزمان والمكان ليس لهما من وجود مستقلّ عن الشيء فهما ليسا إلاّ حالين من أحوال الزوجين في كل شيء ، فهما كالزوجين يتعاقبان بتعاقبهما لولا أنهما يزولان عندما تصبح السرعة سرعة لا تتناهى .

وهذا يذكرنا بما قاله (كانت) من أنه لن تكون لنا فلسفة صحيحة إذا نظرنا إلى الزمان والمكان والسببية على أنّ لهما وجوداً مستقلاً عن الشيء . ولهذا وجدنا كيف أنّ « مبدأ النسبية الحديث قد اضطر الفيزيائيين إلى تغيير نظرتهم إلى المكان والزمان كليهما ، فلم يعودا مستقلّين أحدهما عن الآخر ، بل أصبحا محبوكين معاً في بناءٍ واحدٍ يسمى (المكان ـ الزمان) ، وعلى هذا

---

(١) نعود إلى التذكير بين خطوة وأخرى إلى أنّ ما نعرض له هنا ليس إلاّ جانباً من جوانب التناقض التي لا تتناهى في كل من الصيغتين ، مع ملاحظة أنّ هذه الجوانب جميعها إنّما تصدر عن رحم كل من الصيغتين المتناقضتين وترتدّ إليها .

الأساس تمّ إيجاد تحويل آخر ، غير التحويل التقليدي يسمى بتحويل (لورنتز) »[١] . وعلى هذا فإنّ سرعة الشيء في ذاته إنما هي سرعة لا تتناهى ، وربما مكنت الجسيم من أن يصبح موجة ، أو ربما مكنت الموجة من أن تصبح جسيماً في تعاقبٍ مستمرٍّ كتعاقب الزوجين من كل شيء تعاقباً على مثل تعاقبهما في (ن ز) و (ز ن) .

يقول (هايزنبرغ) : « **ومن استحالة التوفيق بين طبيعتي الضوء الموجية والحبيبية الفوتونية** لابد لنا من قبول أنّ الضوء ذو وجهين مختلفين ـ كقطعة معدنية نقدية ـ رغم أنه كائن واحد يتمثل بالمساواة السابقة أي :

طاقة الفوتون = ثابت بلانك x تواتر الموجية الكهرطيسية

التي أحد طرفيها ـ أحد وجهي القطعة النقدية ـ حبيبي وهو الفوتون ، وطرفها الآخر موجي وهو التواتر . وهذان الوجهان يتمم أحدهما الآخر في توصيف الضوء . وهذا مظهر من المظاهر العديدة للتتامية الذي تكلم عنه (هايزنبرغ) في هذا الكتاب »[٢] .

مدى تأثير أرسطو
على كل من النظريتين النسبية والكمومية

إنّ هذا القول « ومن استحالة التوفيق . . . » يشير إلى مدى تأثير (أرسطو) حتى على النظريتين ، نظرية النسبية ونظرية الكمّ ، مع أنه يستحيل التعامل معهما ما دامت استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد أمراً مرعياً ومقبولاً لديهما ، مع أنّ هذه الاستحالة التي يتحدثون عنها مخالفةً للواقع كل المخالفة ، فكل من الحبيبية الفوتونية والضوء الموجي مؤتلفان ائتلافاً يستحيل تصوّر ائتلافٍ أشد منه تلاؤماً وانسجاماً . ولما كان مثل هذا الائتلاف هو الغاية في التلاؤم والانسجام ، فإنّ التعبير عنه باستحالة التوفيق بين طبيعتي الضوء الموجية والحبيبية الفوتونية تعبير فيه التسليم كل التسليم لمبادىء الفكر عند (أرسطو) التي نجد أنفسنا بين خطوة وأخرى ملزمين بالإشارة إلى مجافاتها وبعدها عن بناء هذا الوجود القائم من ألفه إلى يائه على التلاؤم بين الزوجين النقيضين في كل شيء .

ونخلص إلى القول : إنّ السرعة في الانتقال من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر من

---

(١) نعود إلى التذكير بأننا في بحث يقوم على تكرار الشيء في ذاته كما تقوم اللغة على تكرار حروف الأبجدية في الصِّيغ وكما تقوم الرياضيات على تكرار الأرقام من صفر إلى تسعة في كل عملية حسابية ، وعلى تكرار الرموز نفسها في كل معادلة .

(٢) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » .

كل شيء إنما هي سرعة لا تتناهى وليست سرعة حدية . كما نخلص إلى أنّ هذه السرعة هي التي جعلت كلاً من الفوتون والموجة الضوئية يتعاقبان بحيث ينتقل الفوتون إلى موجة والموجة إلى فوتون في تعاقب مستمر . وهذا التعاقب في الانتقال إنما هو تعاقب يستحيل رصده بأية وسيلة تقنية اليوم أو غداً ، وهذا ما يفسح المجال أمام نظرية الكمّ لتأخذ دورها في إنارة واقع هذا الوجود . ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الفوتون والموجة ليسا نهاية المطاف ، وقد يكونان عتبة لعالم جديد ، فإنّ التزاوج المتناقض لا يقتصر على الوقوف عندهما وإنما يتعدّاهما إلى كل شيء بعدهما مما سوف تطلعنا عليه المكتشفات التي سوف تجدّ . . هذا وإنّ ما يجدّ سيشمله هذا التزاوج الذي قام عليه عالمنا[١] .

وأما المبدأ الثاني من تحويل (لورنتز) الذي يعلن أنّ لكل مرجعٍ (أو قل لكل إنسان) . . . إلخ ؛ لقد تقدم أن الشيء في ذاته إنما هو شيء فوق الزمان و المكان ، أما عندما ننسب الحركة في شيء إلى ساكن في شيء ومتحرك في شيء آخر ، فإنه يصدق عليه ما جاء في المبدأ الثاني من تحويل (لورنتز) ؛ ذلك لأن المكان والزمان تابعان للشيء ، وليس لهما من وجود مستقل عنه ، وأن كلاً من الزوجين من كل شيء ـ إذ يسرع في تقاصره سرعة لا تتناهى ـ ملتقٍ دائماً وأبداً بزوجه القائم في ذاته الذي يسرع في تطاوله سرعة لا تتناهى .

والوجود في ذاته ليس إلّا هذه اللحظة التي يلتقي فيها ما يتقاصر بما يتطاول من كل من الزوجين ؛ بحيث يطول كل منهما بقدر ما يتقاصر الآخر ، ويتقاصر أحدهما بقدر ما يطول الآخر ، فهما على هذا حركةً واحدةً ، أو موجة واحدة ، تنجزر بقدر ما تمتدّ ، وتمتدّ بقدر ما تنجزر . هذا وإنّ لكل حركة ، كما أنّ لكل موجة ، جزراً على قدر مدّها ، ومدّاً على قدر جزرها .

والوجود على هذا ليس إلّا لحظات الانتقال هذه التي تتعدّد تعدّداً لا يتناهى . فأنت إذا نظرتَ إلى ما هو موجود وقائم من الزوجين (ن ز) و (ز ن) وجدتَ هذا الموجود القائم يتمثل في نهاية (ن ز) وبداية (ز ن) ؛ أي في هذه الزاي الواحدة التي هي نهاية من وجهٍ ، وبداية من وجهٍ آخر . وفي هذه النون من (ز ن) التي هي نهاية من وجهٍ وبداية من وجهٍ آخر ؛ أي أنّ الوجود إنما هو النهاية قائمةً في البداية من كل شيء .

---

(١) نقول هذا لأنَّ الانتقال من وجود التزاوج المتناقض الذي يقوم عليه عالمنا إلى وجود الإطلاق إنّما هو انتقالٌ إلى وجود آخر تقف عنده الأقلام وتجف الصحف ؛ لأنَّ لكل وجود سنَّته التي تحكمه بتقدير العزيز العليم سبحانه ، وإذا كان الوجود الحالي صدر وكل شيء فيه مُفَسَّرٌ بزوجه المناقض له والقائم في ذاته ، فإنَّ الانتقال إلى وجود الإطلاق إنما هو انتقالٌ إلى وجود لا يخضع لما يخضع له وجودنا من ضوابط . وسبحانه من جعل لكلٍّ قدرا .

ماالذي جعل نظرية الكمّ تقول بتابع الاحتمال ؟

إنك إذا نظرتَ إلى زاي البداية من (ز ن) وجدتها كأنها بمثابة تابع الاحتمال لزاي (ن ز) بحكم أنّ لحظة الانتقال من الزاي في النهاية إلى هذه الزاي نفسها في البداية لحظة تستحيل على الرصد ، ومع ذلك فإنّ إطلاق تابع الاحتمال عليها أو أنّ وجودها الذي يبدو وكأنه نزوع إلى الوجود يرجع إلى العجز عن رصدها ، وليس إلى ما هي عليه في ذاتها ، فهي في ذاتها قائمة على مثال زوجها التي تقوم فيه ويقوم فيها .

ولعل ذلك قد يكون من الأسباب التي جعلت (آينشتاين) يقول : « إنّ الله لا يلعب بالنرد » وكأنه يردّ على نظرية الكمّ التي تنظر إلى مثال الشيء الذي هو زوجه القائم في ذاته على أنه مجرّد احتمال أو نزوع إلى الوجود ؛ لأنه يستحيل رصد الانتقال منه إلى زوجه ، وكأنّ هذه الاستحالة هي التي دعت نظرية الكمّ أن تذهب إلى ما ذهبت إليه . مع أننا نعلم حقّ اليقين أنّ الوجود كل الوجود إنما هو للحظة الانتقال هذه التي يستحيل رصدها فتبدو وكأنها تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود على الرغم من أنّ نظرية الكمّ تنظر إلى ذلك من جانب آخر .

ماالذي يعنيه الحاضر القائم الماثل وتبعية الزمان والمكان للشيء ؟

وعلى هذا يمكن القول : إننا نعيش حاضرنا متمثلاً في صورة قيام الماضي في المستقبل ؛ أي في صورة قيام النهاية الماضية في اللحظة المستقبلة . ذلك هو الحاضر القائم الماثل . ولمّا كان المكان والزمان تابعين للشيء فإنّ زَمَنَ من يحبس في مكان على قدره يطول عليه كثيراً على عكس من يتمادى عليه المكان فيشعر بقصر الزمان . أمّا الشيء في ذاته فهو فوق الزمان والمكان .

وأمّا المبدأ الثالث من تحويل (لورنتز) الذي يقول : « إنّ وجود سرعةٍ عليا طبيعية يحول دون إمكان تسريع المادة . . . إلخ » فقد تقدّم التعرّض له آنفاً .

تحول المادة إلى طاقة والطاقة إلى مادة وقيام كل منهما في الأخرى

إنّ النظر إلى مثل هذا التحوّل وقيام كل من المتحولين في الآخر لا سبيل إلى معرفته إلاّ من خلال التعرّف على ما هي عليه لحظة الانتقال في ذاتها . . لقد تقدّم آنفاً أنّ لحظة الانتقال هذه هي اللحظة الحاضرة التي تتألف من الماضي والمستقبل ، فلو نظرتَ إلى الشيء يدوم مستقرّاً من (د ا م) في صورة الماء إذا (د ا م) ساكناً في الغدير ، المناقض لزوجه (م ا د) القائم في ذاته في صورة الشيء إذا مادَ ؛ أي تحرّك مضطرباً ، المناقض للشيء الذي دام وسكن . . لوجدتَ كلاً

من (د ا م) و (م ا د) زوجين نقيضين مبنىً ومعنىً .

ولما كنا نعلم حقّ اليقين أنّ نهاية (م ا د) متمثلة في هذه الدال التي تنتهي بها ، وأنّ (د ا م) تبدأ بهذه الدال نفسها ؛ فإنا نعلم حقّ اليقين أنّ نهاية (م ا د) وبداية (د ا م) مؤلفة من هذه الدال الواحدة التي هي نهاية **وبداية معاً في آنٍ واحد** . وقل مثل ذلك في الميم من نهاية (د ا م) والميم من بداية (م ا د) . وعلى هذا فإنّ اللحظة الحاضرة من كل شيء إنما تتألف من نهاية السابق قائمةً في بداية اللاحق ضرورةً . وهذا يدل على أنها نهاية لِما اصطُلح على وَصْفِهِ بأنه (مادة) ، وهي بداية لِما اصطُلح على وَصْفِهِ بأنه (طاقة) ، والعكس بالعكس .

وعلى هذا فإنّ الحاضر القائم الماثل بالنسبة إلى لحظة الانتقال في الشيء ذاته في مجال مصطلحي الطاقة والمادة إنما يقوم من مادة وطاقة ، أو طاقة ومادة في آنٍ واحد . وعلى هذا فإنّ القائم الماثل في لحظة الانتقال هذه لا هو مادة ولا هو طاقة ، وإنما هو مادة وطاقة في آنٍ واحد .

التعامل مع لحظة الانتقال في الشيء في ذاته

اعتماداً على ما سبق نجد أنّ للحظة الانتقال هذه نتائج هامة منها :

١ ـ إنّ التعامل مع لحظة الانتقال هذه إنما هو تعامل مع شيء مذبذب لا هو نهاية (م ا د) المتمثلة في هذه الدال ، ولا هو بداية (د ا م) المتمثلة في هذه الدال نفسها ، وإنما هو **نهاية وبداية معاً** في آنٍ واحد قائمة من زوجين نقيضين هما **دال** النهاية **ودال** البداية . أمّا التناقض بينهما **وهما واحد** فإنه تناقضٌ بين اتّصاف هذا الشيء الواحد بأنه نهاية وبداية معاً في آنٍ واحد ؛ أي أنّ التناقض إنما هو بين البداية والنهاية .

٢ ـ إنّ التعامل مع المادة بأنها مادة غير ممكن إلّا تجوّزاً ، كما أنّ التعامل مع الطاقة أنها طاقة غير ممكن إلّا تجوّزاً ، ولابدّ من التعامل معهما على أنهما طاقة ومادة في آنٍ واحد ؛ أي أنّ التعامل مع الشيء ليس تعاملاً معه على أنه شيء واحد ، وإنما هو تعامل معه على أنه زوجان كل منهما نقيضٌ للآخر .

٣ ـ إنّ الموجود في أبسط حال يكون عليها إنما هو موجود متزاوج متناقض .

٤ ـ إنّ العقل قائم في كل جزءٍ من كل شيء مهما صغر على مثاله في صورة زوج له يقوم في ذاته يمكن وصفه بأنه **عقل** . كما أنّ المعقول قائم في كل جزءٍ من كل شيء في صورة زوج له قائم في ذاته يمكن وصفه بأنه **معقول** . وعلى هذا فإنّ كل شيء لا يمكن وصفه بأنه عقل فقط ، كما أنه لا يمكن وصفه بأنه معقول فقط ، وإنما هو عقل ومعقول في آنٍ واحد . وليس كلمة (عقل) هذه إلّا زماماً **قابضاً** يقبض معقوله عن التمادي ، كما أنّ كلمة (معقول) ليست إلّا تمادياً يتمادى

به المعقول متوازناً بزمامه القابض له بتقدير العزيز العليم سبحانه .

٥ ـ أمّا صورة العقل والمعقول ، أو الطاقة والمادة ، أو أيّ شيء آخر ؛ فليست إلّا صورة يتوازن بها كل من الزوجين بزوجه القائم في ذاته . وليس وجودها إلّا هذا الوجود المتزاوج .

٦ ـ أمّا عقل الإنسان ومعقوله ، او ما اصطلح عليه بأنه جسمه وعقله ، فإنّ خالق كل شيء لما كرّمه بحرية الاختيار القائمة على الوعي فقد انتقل عقله المقهور إلى أن يكون عقلاً حرّاً مختاراً بتقدير الله سبحانه تعالى .

٧ ـ أمّا حرية الاختيار في الكائن الخلوي فهي متفاوتة بحيث لو اعتبرناها بحرية الاختيار عند الإنسان ظهرت معدومة أو كالمعدومة فسبحان من أعطى كل شيء خلقه ثمّ هدى .

٨ ـ ليس هذا مذهباً في المثالية أو في المادية ، وإنما هو مذهب يقوم على التزاوج في كل شيء . . إنه مذهب **الشيء في ذاته** .

عودة إلى موجة الاحتمال

« إذا كانت الموجة المواكبة للفوتون موجة كهرطيسية فما طبيعة الموجة المواكبة للجُسَيْم المادي ؟ لقد درس فيزيائيون نظريون هذا الموضوع فتبين لهم أنها تتمتع بالخصائص الرياضية لمفهوم الاحتمال . وبذلك خطا أكثرهم خطوة جريئة فقالوا (مدرسة كوبنهاغن) بأن مطال هذه الموجة ـ وهو تابع لإحداثيات الجسيم ولا ندفاعه وسمي (تابع الموجة) ـ يمثل احتمال أن نجد للجسيم عندما نرصده في لحظة ما موقعاً ما واندفاعاً ما »(١)

مبدأ الارتياب : « يقول (هايزنبرغ) صاحب هذا المبدأ بأنك إذا حاولت بعملية رصدٍ ، ولو مثالية ، أن تقيس موقع الجسيم واندفاعه معاً في آن واحد فستكون نتيجة القياس مشوبة مبدئياً ـ لا عن عجز في التنفيذ ـ بارتياب في كل من المقدارين . وإنّ جداء الارتيابين لا يمكن يقل بحال من الأحوال عن ثابت (بلانك) . ذلك هو التفسير الفيزيائي ـ في رأي (هايزنبرغ) ومدرسة (كوبنهاغن) لمفهوم تابع موجة الاحتمال ـ وهذا يعني أنك لو كررت تجربة القياس بالشروط السابقة ذاتها ، عدة مرات ، فقد تجد في كل مرة قيمتين جديدتين ـ محصورة كلها ضمن مجال الارتياب ـ لموقع الجسيم ولاندفاعه ومشوبتين بارتيابين أصيلين يستجيبان لمبدأ الارتياب ، فكل ربح في دقة أحد المقدارين يقود إلى خسارة في دقة معرفة الآخر ، وهذا يعني في نظرية الإحصاء الرياضي أنك لو أحصيت ـ بعد عدد كبير جداً من عمليات قياس متقنة في ظروف واحدة ـ عدد العمليات التي تقود إلى قيمتين معينتين لهذين المقدارين ، ونسبت هذا

---

(١) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٥ .

العدد إلى عدد العمليات الكلّي فستجد نسبةً تساوي قيمة الاحتمال المحسوب من تابع الموجة من أجل هاتين القيمتين في لحظة معينة »[1].

ومن التعقيب على هاتين الفقرتين المتقدمتين آنفاً من خلال الزوجين النقيضين الضَّنِّ من (ضَ نَّ) الذي يتجه إلى الانجزار في صورة البخيل الذي يضنُّ ويبخل بالعطاء ، وزوجه القائم في ذاته الناضّ من (نَ ضَّ) في صورة التمادي والسيلان كالماء إذا نَضَّ من العين ؛ أي إذا سال ، والذي هو نقيض للانجزار في صورة البخيل الذي يضنُّ بعطائه ويحبسه عن غيره . وعلى هذا فالصيغتان (ض ن) و (ن ض) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل منهما تقوم في الأخرى . . وهذا التزاوج ينطبق على الفوتون والموجة الكهرطيسية ، كما ينطبق على الجسيم والموجة .

وإذا أردتَ رصد العلاقة بين الفوتون والموجة ـ على حدّ قولهم : « الفوتونات ذرات الأمواج » ـ أو رصد العلاقة بين الجسيم والموجة ، وجدتَ نهاية كل منهما تقوم في بداية موجته ، ونهاية موجته تقوم في بدايته ؛ ذلك لأنّ الموجود القائم الماثل الشاخص من كل منهما إنما هو النهاية من كل منهما قائمة في البداية من كل منهما على مثل قيام الضاد من نهاية (ن ض) في الضاد من بداية (ض ن) بحكم أنها ضاد واحدة ؛ هي في آخر (ن ض) نهاية ، وهي في أول (ض ن) بداية ، وهي نهاية وبداية معاً في آنٍ واحد .

وإنّ قول (هايزنبرغ) : « إذا حاولتَ بعملية رصد ولو مثالية . . . إلخ » هو عَيْنُ ما نمثل له للفوتون والموجة الكهرطيسية ، والجسيم المادي والموجة بالزوجين النقيضين (ن ض) و (ض ن) . فإذا نظرتَ إلى رصد الانتقال من كل من الفوتون والموجة والجسيم والموجة وجدته كالانتقال من كل من الزوجين (ن ض) و (ض ن) إلى الآخر ، وهو انتقال يستحيل رَصْدُهُ بحكم قيام النهاية في البداية في كل من الفوتون والموجة ، والجسيم والموجة ؛ على مثل قيام نهاية كل من الزوجين (ن ض) و (ض ن) في بداية الآخر ضرورة .

وإذا بحثتَ في طبيعة كل من البداية والنهاية في الفوتون وموجته ، والجسيم وموجته ؛ وجدتها على مثل ما هي النهاية والبداية في كل من الزوجين (ض ن) و (ن ض) . وهذا يعني بكل وضوح أنّ النهاية والبداية في الفوتون وموجته لا هي من الفوتون وحده فحسب ، ولا هي من موجته وحدها فحسب ، وإنما هي منهما بنسبة واحدة تماماً . وقل مثل ذلك في الجسيم وموجته . وقل مثل ذلك أيضاً في الزوجين (ن ض) و (ض ن) ، وفي كل زوجين من كل شيء ، وفي كل جسيم وموجته ، وفي كل فوتون وموجته من كل ذرة .

---

(١) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٥ ـ ١٦ .

وإذا رصدتَ الفوتون فقد رصدتَ نهايته وبداية موجته ، أو نهاية موجته وبدايته ؛ قائمة كل منهما في الأخرى . . فماذا رصدتَ إذن ؟ إنك في رصدك تبتغي رصد مكان وسرعة الفوتون ، أو مكان وسرعة الجسيم ، فإذا بك ترصد نهاية كل منهما قائمة في بداية الأخرى ، فلا أنت رصدتَ الفوتون أو الجسيم ، ولا أنت رصدتَ موجتيهما ، وإنما رصدتَ النهاية في كل من الفوتون والجسيم قائمة في البداية من موجتيهما أو رصدتَ موجتيهما قائمتين في كل نهاية في كل من الفوتون والجسيم . كما أنك في رصدك الانتقال من كل من الزوجين (ن ض) و (ض ن) إنما ترصد نهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر . . ومثل هذا الرصد إنما هو رصد مستحيل استحالةً مطاقةً بحكم قيام النهاية في البداية على نحو ما تقدم .

وعلى افتراض أنك استطعتَ تحقيق المستحيل ، فإنك ترصد شيئاً إنما هو جزء من الفوتون قائماً في جزء من الموجة من نهاية وبداية كل منهما . وهذا هو السبب الذي جعل (هايزنبرغ) و (بور) ومدرسة (كوبنهاغن) تلجأ إلى نظرية الكمّ القائمة على مبدأ الارتياب والاحتمال من جهة ، وعلى تابع موجة الاحتمال من جهة أخرى .

هذا إضافة إلى أنّ التحول من الفوتون إلى الموجة ، ومن الجسيم إلى الموجة ، إنما هو كالتحوّل من كل من الزوجين في كل شيء إلى الآخر بحكم التعاقب بينهما . ومثل هذا التحوّل هو ما يحدث في الشيء في ذاته فوق الزمان والمكان مما يجعل مسألة الرصد بعيدة عن نطاق الإمكان ؛ إذ كيف يرصد ما هو فوق الزمان والمكان .

غير أننا مع استحالة ذلك فإننا نقرأ هذا المستحيل من خلال التزاوج بين (ن ض) و (ض ن) قراءةً واضحة لا يشوبها أيُّ غموض ، فنحن نعلم حقّ اليقين أنّ كلاً من الزوجين قائم في الآخر ، وأنّ كلاً منهما ينتهي من جهة ولا ينتهي من جهة أخرى ، وأنّ كلاً منهما يبدأ من جهة ولا يبدأ من جهة أخرى ، وأنّ كلاً منهما يقوم في نقيضه ، وأنّ كلاً منهما موجود من جهة وغير موجود من جهة أخرى . . . إلخ ، وأنّ المرصود هو هذا الشيء (الزوجان) الذي نهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر ، وليس أياً منهما مستقلاً عن الآخر ؛ وعلى هذا فحديث الراصدين حديث عن البداية قائمة في النهاية ليس غير .

ولئن كنا نقرأ كل ذلك واضحاً في كل زوجين من كل شيء ، فإنّ العجزَ عن الرصد إنما هو عجز ناشيء عن طبيعة تركيب الشيء - أي شيء - وهذا العجز في الواقع إنما هو عجز مصدره المنهج الذي بُنِيَ عليه هذا الوجود .

تساؤل لوي دوبروي

« لقد تساءل (لوي دوبروي) : إذا كان للموجة الضوئية مظهر حبيبي ، فهل للحبيبات

المادية في مقابل ذلك مظهر موجي ؟ أي هل للجسيمات المادية طبيعة موجية أيضاً ؟ وبالتشابه مع المجال الضوئي استطاع (لوي دوبروي) أن يتنبأ بأنّ الموجة المواكبة للجسيم المادي ـ إن وُجدت ـ أن يكون طولها مساوياً حاصل قسمة ثابت بلانك على اندفاع الجسيم (واندفاع الجسيم هو حاصل ضرب كتلته بسرعته) وقد أثبتت التجربة والحساب الكمّي فيما بعد صحّة نبوءة (لوي دوبروي) »[١] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ ما تنبأ به (لوي دوبروي) مطابق ومساوق وموافق لطبيعة تركيب الشيء في ذاته الذي يتركّب من زوجين نقيضين في كل شيء ، وكل منهما على مثال الآخر في كل شي ، ولا يناقضه إلّا في الاتجاه ؛ على مثل ما هي عليه الحال بين الزوجين النقيضين (ن ض) و (ض ن) ؛ حيث أنّ كلًّا منهما على مثال الآخر في كل شيء إلّا في الاتجاه وفي الاتجاه وحده . وعلى هذا فإن للحبيبات الماديّة مظهراً موجياً ، كما أنّ للموجة الضوئية مظهراً حبيبياً ، فالحبيبات إنما هي صورة موجية ، كما أنّ الصورة الموجية إنما هي صورة جسيمية في الوقت نفسه بحكم أنّ مظهر كل من الزوجين (ض ن) و (ن ض) هو مظهر الآخر ، ولا يختلف عنه إلّا في الاتجاه . ولهذا وجدنا من الفيزيائيين من يقول : « إنه ليس هناك (إلكترون) وإنما هناك موجة » .

وعلى هذا فإنّ الفيزياء إذا تقدّمت خطوات أخرى أوسع مدىً مما هي عليه الآن فسنجد التقارب في خطواتها إنما هو تقارب في الوقت نفسه بينها وبين فيزيائية الأصوات ؛ لأنه ليس من فيزيائية خاصة بالأصوات وأخرى بغيرها ، فالضابط الذي يحكم الحركة في كل متحرك من كل شيء مخلوق إنما هو التزاوج المتمثل بالشيء في ذاته .

مغزى ما تهدف إليه نظرية الكمّ

« ومغزى كل ذلك أنّ الظروف التجريبية الواحدة لا تقود بالضرورة إلى نتائج واحدة . وهذا ما ينطق به مبدأ النسبية إذا فهمنا كلمة النسبية الحتمية . وإنّ (هايزنبرغ) يخالف في هذا الأمر (نيوتن) كما يخالف (آينشتاين) الذي « لا يؤمن أنّ الله يلعب بالنرد » وهذا معناه أنّ (آينشتاين) ومؤيديه يرفضون التفسير الاحتمالي لتابع الموجة على الصعيد الفلسفي ، ويأملون من فيزياء المستقبل أن تجد له تفسيراً آخر ينسجم مع مبدأ النسبية الحتمية . وإن كانوا مؤمنين بصحة النتائج التجريبية لنظرية الكمّ »[٢] .

---

(١) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٦ .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثل في أنّ السبب في هذا الخلاف بين النسبية ونظرية الكمّ يرجع إلى عدم الوقوف على المثال الذي يوضح معنى **التفسير الاحتمالي لتابع الموجة على الصعيد الفلسفي** ، فإذا نظرتَ إلى اللِّصِّ من (لَ صَّ) الذي يتجه إلى التقارب من قولهم : « فلان أَلَصُّ الفخذين » أيْ متقاربُهما ، المناقض لزوجه الصلِّ من (صَ لَّ) القائم في ذاته الذي يتجه إلى التمادي من قولهم : « صلَّ الحديد » و « وسمعت صليل الحديد » أي صوته المتمادي الصادر عن احتكاك بعضه ببعض . وأنت هنا تقع على ناحية هامّة فيها كلمة الفصل بين النسبية والكمومية ، فالصلُّ الذي هو تمادي صوت الحديد ناشيءٌ عن احتكاك بعضه ببعض في مثل صورة احتكاك الفخذين إذا كان صاحبها أَلَصَّ . وعلى هذا فإنّ كلًا من الزوجين من كل شيء إنما هو مقدمة للآخر الذي هو نتيجة حتمية له بحكم أنّ الزوجين من كل شيء يتعاقبان في سيرهما على فلكهما الواحد ، فإذا نظرتَ إلى أي منهما على أنه مقدمة كان الآخر نتيجة لها ضرورةً . وهذا هو معنى الحتمية .

وإذا نظرتَ إلى مدى نهاية كل منهما وأوّل بداية الآخر وجدتَ نهاية كل منهما وبداية الآخر تتمثل في هذه الصاد التي تنتهي بها (ل ص) ، وفي هذه الصاد نفسها التي تبدأ بها (ص ل) ؛ وهذه الصاد إنما هي صاد واحدة ، فهي في آخر (ل ص) نهاية ، وهي في أوّل (ص ل) بداية . وإذا نظرتَ إلى هذه الصاد في بداية (ص ل) وجدتها قائمة من زوجين نقيضين يمثّل أحد زوجيها النهاية ، كما يمثّل الزوج الآخر البداية ، ووجدتَ التناقض بينهما إنما هو تناقض بين النهاية المتمثّلة في الزوج السابق ، والبداية المتمثّلة في الزوج اللاحق[1] ، ووجدتَ كأنّ كلًا منهما **أصيل في مكانه من جهة ، وتابع احتمال من جهة أخرى** ، بحكم أنّ كلًا من الصادين ليس لهما وجود مستقل عن الأخرى قطعاً .

فإذا رجعتَ إلى ما كشفه (بور) **نظرياً** من الجمع بين الإلكترون والموجة ، وكيف أنه محصلة صفات الجُسَيْم والموجة في وقت واحد ؛ أي أنّ الإلكترون ذو طبيعة ثنائية ، أو أنّ المادة **مادة وطاقة** في أنٍ واحد معاً ، ومن ذلك سُميت المادة الإشعاعية على نحو ما تقدم بيانه . .
أقول : إذا رجعت إلى ما كشفه (بور) تجلّى لك قيام كل من الإلكترون والموجة في الآخر ، بحكم أنهما متحرّكان ككل شيء في هذا الوجود تحرّكاً يسرع سرعةً لا تتناهى ، فإنه يمكن النظر إليهما على أنهما **متخامدان** ، كما يقول (جانوسي) ، لا حراك بهما من جهة ، مع أنهما في الوقت نفسه يسرعان في تعاقبهما سرعة لا تتناهى . ولهذا فإنّ بداية كل منهما تبدو وكأنها تابع احتمال لنهاية الأخرى بحكم قيام نهاية كل منهما في بداية الأخرى ، وهذا قائم على أنه من المستحيل رصد حركة نهاية أي من الزوجين النقيضين إذا علمنا أنها قائمة في بداية الزوج الآخر . وهذه

(١) نقول : « سابق ولاحق » تجوُّزاً نظراً لقيام كل منهما في الأخرى قياماً لا فكاك له .

الاستحالة هي التي جعلت أصحاب نظرية الكمّ ينظرون إلى كل من النهاية والبداية على أنها تابع احتمال ، أو نزوع إلى الوجود .

ويذكر الدكتور أدهم السمّان :

« أنّ (هايزنبرغ) يخالف في هذا الأمر (نيوتن) كما يخالف (آينشتاين) الذي لا يؤمن بأنّ الله يلعب بالنرد ، وهذا معناه أنّ (آينشتاين) ومؤيديه يرفضون التفسير الاحتمالي لتابع الموجة على الصعيد الفلسفي ، ويأملون من فيزياء المستقبل أن تجد له تفسيراً آخر ينسجم مع مبدأ النسبية الحتمية ، وإنْ كانوا مؤمنين بالنتائج التجريبية لنظرية الكمّ .

معادلة شرودنغر : هي معادلة رياضية تعبّر عن الخصائص التفاضلية لتابع الموجة ، ويقود حلها ، ضمن ظروف بدئية معطاة ، إلى معرفة تابع الموجة في لحظة لاحقة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثّل في أنّ نهاية أيٍّ من الصورتين الموجية والجسيمية لما كانت هي نفسها بداية الصورة الأخرى ، فإن من المستحيل رصد حركة انتقال نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى التي ـ بحكم العجز عن رصدها ـ وكأنها تابع احتمال ، فهم رصدوا شيئاً غير متميِّز . وعلى هذا فإنّ الاحتمال لم ينشأ عن عجز في الرصد ، وإنما نشأ بسبب قيام النهاية في البداية من كل زوجين من كل شيء . وهذا هو ما طلب (آينشتاين) من فيزياء المستقبل تفسيره ، فجاء الشيء في ذاته فأعرب عنه وفسَّره .

ولما كان قيام النهاية في البداية أمراً محتوماً بحكم قيام كل من الزوجين في الآخر في صورة مقلوب أو قفا له ، فإنه لا مجال للاحتمال والشك في هذا القيام ، ولو أنه بدا بسبب العجز عن رصده على أنه تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود . وكيف يكون تابع احتمال وقد تقدم أنّ الوجود كل الوجود إنما هو وجود لحظة الانتقال المتمثّلة في قيام النهاية في البداية من كل زوجين في كل شيء . وعلى هذا فكيف يكون مالَهُ الوجود حق الوجود الذي نستيقن منه حق الاستيقان تابعَ احتمالٍ أو نزوعاً إلى الوجود ؟ وعلى هذا فقد أصاب (آينشتاين) في قوله : « إنّ الله لا يلعب بالنرد » .

غير أنّ من الحقّ أن نقول : إنّ تجارب مدرسة (كوبنهاغن) كانت صحيحة في نظرها إلى قيام النهاية في البداية ، أو قل قيام كل من الزوجين ، أيْ قيام كل من الصورتين في الأخرى تتمِّمها وتتمّ بها على **أنها تابع احتمال** أو نزوع إلى الوجود . . لها ما يبرِّرها بحكم قيام النهاية في البداية .

---

(١) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٦ .

وأمّا بعد أن جاء الشيء في ذاته فأعرب عن أنّ تابع الاحتمال أو النزوع إلى الوجود ليس إلاّ قيام النهاية في البداية من كل شيء ، على غرار قيام كل من الصورتين في تتامية (بور) ؛ فقد « قطعت جهيزة قول كل خطيب » .

كيف قام الربط بين أشياء الوجود

والسؤال الآن : لِمَ قامت الحتمية فبدت وكأنّها تابع احتمال في جانب من جوانبها ؟

وممّا يمكن أنْ يكون جواباً على ذلك هو أنَّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء ، وأنَّ المحرِّكَ ـ بكسر الراء ـ ينبغي أن يكون بينه وبين المحركِ ـ بفتح الراء ـ اتصال ليحدث التحريك ، ولهذا وجدنا الخالق عزّ وجلّ الذي أتقن كلّ شيء صنعه قد فطر كلاًّ من الزوجين من كلّ شيء في هذا العالم ونهاية كل منهما قائمة في بداية الآخر لتكون الحركة في نهاية كل من الزوجين هي الحركة ذاتها في بداية زوجه القائم في ذاته الذي يحرِّكه ويتحرَّك به ، فكلّ منهما مُحَرِّك ـ بكسر الراء ـ ومُحَرَّك ـ بفتحها ـ في آنٍ واحد معاً .

ولمّا كانت هذه الحركة محتومة ومقدورة بتقدير العزيز العليم سبحانه ، وتسرع سرعة لا تتناهى تجعل نهاية كل من الزوجين تبدو وكأنّها تابع احتمال بالنسبة للآخر ، وجدنا النسبيّة تذهب إلى الحتميّة ، وهذا صحيح . ووجدنا نظرية الكم تذهب إلى القول بتابع الاحتمال ، وهذا صحيح أيضاً ؛ لأنّها عجزت عن رصد نهاية وبداية كل من الزوجين متميّزة من الأخرى بحكم قيام كل منهما في الأخرى قياماً لا فكاك له ، أو قلْ قياماً يستحيل فكاكه .

السبب في اضطرار الفيزياء إلى قبول اجتماع النقيضين

وأمر آخر هو أننا نعايش ـ قبل الوصول إلى الشيء في ذاته ؛ أيْ قبل الوصول إلى أنَّ الوجود إنّما هو وجود تزاوج بحيث يقوم كلّ شيء من زوجين كل منهما يقوم في الآخر ـ كلاًّ من الزوجين من كلّ شيء معزولاً عن الآخر ، كما هي الحال في كلّ من (ل ص) و (ص ل) معزولة عن الأخرى ، قبل الانتباه إلى أنَّ أيّا منهما إذا كان وجهاً كان الآخر قفاً ومقلوباً له ضرورة .

وهذه العزلة بين الزوجين التي عشناها إلى يوم الناس هذا هي التي جعلت (أرسطو) يقول خطأً باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، وهي التي جعلت كلا الفريقين ، فريق النسبية وفريق نظرية الكم ، يتحاشون اجتماع النقيضين في واحد إلى الآن ، ولهذا وجدنا المبدأ الثالث من تحويل (لورنتز) ينصّ على أنَّ « وجود سرعة حدّية عليا طبيعية يحول دون إمكانية تسريع المادة قدر ما نريد . وعلى هذا فإنَّ الطاقة التي نصرفها لتسريع المادة لابدّ أنْ تتحوّل بالتدريج إلى مادة إضافية . مما يضطرّنا إلى قبول إمكانية تحويل الطاقة إلى مادة ،

والمادة إلى طاقة . فالمادة والطاقة وجهان مختلفان لعملة واحدة ، بينهما علاقة (آينشتاين) :
الطاقة = الكتلة x مربع سرعة النور في الخلاء »[1] .

وهذا يعني أنَّ الطاقة تمثل الموجة ، والجسيم يمثل المادة ، وكل منهما يقوم في الآخر ، وهما نقيضان يتحول كل منهما إلى الآخر كما يتحول كل من الزوجين من كل شيء إلى الآخر في تعاقبهما في سرعة لا تتناهى ، وعبارة « يضطرّنا » تشير إلى قبول اجتماع النقيضين في واحد من زمان ومكان واحد على نحو قيام كل من الطاقة والمادة في الأخرى .

هذا ولابد من الإشارة إلى هذا القيام على أنَّه قيام كل من الجسيم والموجة القائمين في جوف الذرة في الآخر على أنه في واقع الأمر قيام ما اصطلح على وصفه بأنَّه مادة فيما اصطلح على وصفه بأنَّه قوة ، وكان الأحق أنْ يوصفا بأنَّهما زوجان نقيضان يقومان في شيء واحد على مثل قيام كل من (ل ص) و (ص ل) في الأخرى مع أنَّ الحروف الواحدة التي تتألف منها كل منهما واحدة .

هل الحضارة وفلسفة أصحابها كما هي في مرآة الشيء في ذاته ؟

قبل الجواب على هذا السؤال ، ونحن على أبواب ريح صرصر عاتية من رياح ما وصل إليه العلم وما وصلت إليه الفلسفات القائمة على هذا الذي وصل إليه العلم ، لابدّ من الوقوف على شيء مما يقوله دعاة التغيير الذي ينظرون إليه على أنه تغيير محتوم مقدور لا مفرّ منه ، ولكنه تغيير يقوم على ما وصلوا إليه من علم ومن فلسفة تقوم على ذلك العلم . يقول (نورثروب F.S.C. Northrop) أستاذٌ أصيلٌ للفلسفة والقانون في جامعة (ييل) الأمريكية مايلي[٢] .

« يوجد اعتقاد شائع بأنَّ الفيزياء المعاصرة قد غيَّرت بشكل جذري أفكار الإنسان عن العالم وعن علاقته به . وقد قيل بأنَّ هذا التغيير ينفذ إلى أسس قدر الإنسان وحريته ، ولدرجة أنَّه يؤثر في معتقداته بخصوص إمكانية سيطرته على مصيره . وليس في الفيزياء مكان يوحي بهذا الظنْ أبرز من مبدأ الارتياب في ميكانيكا الكم . ومؤلف هذا الكتاب هو مكتشف هذا المبدأ . وعلى هذا فلا يوجد إنسان مؤهل أكثر منه لبيان الرأي في مغزاه .

لقد قدم (هايزنبرغ) في كتابه الأسبق « المنطلقات الفيزيائية لنظرية الكم » عرضاً مسهباً لتفسير ميكانيكا الكم ، ولمدلوله التجريبي وأدواته الرياضية ، استهدف فيه الفيزيائيين الاختصاصيين . وفي هذا الكتاب يستأنف عمله ويتناول نظريات فيزيائية أخرى من زاوية

---

(١) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٠ .

(٢) في تمهيدٍ فلسفي وضعه كمقدمة على كتاب « فيزياء وفلسفة ـ ثورة في الفيزياء الحديثة » . وقد ترجمه إلى العربية الدكتور أدهم السمان أستاذ الفيزياء في جامعة دمشق ـ طبعة ثانية .

مضامينها الفلسفية وبعض انعكاساتها الاجتماعية المحتملة على الإنسان العادي . وهو هنا يحاول خصوصاً أنْ يطرح وأنْ يقترح أجوبةً عن أسئلة ثلاثة :

(١) ماذا تؤكد النظريات الفيزيائية المعاصرة التي شهدت التجارب لصالحها ؟

(٢) كيف تتيح هذه النظريات للإنسان ، أو كيف تطلّب منه أنْ يعيد التفكير في نفسه من خلال علاقته بالعالم الذي يحيط به ؟

(٣) كيف ستؤثر في مناطق العالم الأخرى هذه الطريقة الجديدة في التفكير التي أنشأها الغرب الحديث ؟

لقد عالج (هايزنبرغ) المسألة الثالثة بإيجاز في بدء حديثه وفي ختامه . لكنَّ هذا الإيجاز يجب انْ لا يدعو القارىء إلى الاستهانة بأهمية هذا الموضوع . فالطريقة الجديدة في التفكير ستؤدي ـ كما يقول المؤلف ، وسواء شئنا أم أبينا ـ إلى تغييرٍ أو تدميرٍ جزئي في عاداتنا التقليدية ، وفي قيمنا الأخلاقية . فكثير من قادة الشعوب في العالم الغربي ، وكذلك غالبية مستشاريهم الغربيين ، يرون أنَّ مسألة إدخال الآلات العلمية وطرق التفكير الحديثة إلى آسيا والشرق الأوسط وإفريقية لا تعدو منح شعوب هذه المناطق استقلالها السياسي ، ومن ثمّ تزويدها بالأموال والآليات اللازمة . لكن هذا الافتراض السهل يهمل عدة أمور :

أوّلها : أنَّ أجهزة العالم الحديث مستمدّة من نظرياته وتتطلب لإتقان صنعها ، أو لحسن استعمالها ، فهماً جيداً لتلك النظريات .

وثانيها : أنَّ هذه النظريات تعتمد بدورها على عقائد فلسفيَّة ، كما تعتمد على أسس فيزيائية . وهذه العقائد الفلسفية ، إذا فُهِمَتْ على حقيقتها ، تولّد عقليّة شخصيّة وجماعية وسلوكاً تختلف كلها عمّا ألفته الأسرة والطائفة والقبيلة من عقليةٍ وقيمٍ سائدة لدى شعوب آسيا والشرق الأوسط وإفريقية ، وقد تتعارض معها في بعض الأمور .

وبموجز القول : لا يستطيع الإنسان أنْ يستورد أدواته الفيزيائية الحديثة دون أنْ يستورد ، عاجلاً أو آجلاً ، عقليتها الفلسفية ، وهذه العقلية باستحواذها على تفكير الشباب العلمي تتغلّب على الولاء العائلي والقبلي القديم ، وإذا لم ينتج هذا بالضرورة توتّراً عاطفياً ويأساً اجتماعياً ، فمن المهم أنْ تنتبه الشبيبة لما يطرأ عليها . وهذا يعني أنَّ عليها أنْ تنظر إلى تجربتها على أساس أنَّها اجتماع عقليّتين فلسفيّتين ؛ تلك التي تحمل ثقافتها التقليدية ، وتلك التي أنبتت الفيزياء الحديثة . ومن هنا تبرز لكلّ امرىء أهميّة فهم فلسفة الفيزياء الحديثة .

لكنَّ المرء قد يسأل : أليست الفيزياء مستقلّة تماماً عن الفلسفة ؟ ألم تعزز الفيزياء الحديثة فعاليتها إلّا بهجر الفلسفة ؟ . . إنَّ (هايزنبرغ) يجيب بكل وضوح عن كلا السؤالين بالنفي ، فلماذا ؟

لقد ترك (نيوتن) انطباعاً بأنّ فيزياءه خالية من الفرضيات التي تستلزمها المعطيات التجريبية . وهذا يتضح من ادعائه بأنه لم يضع أيّة فرضية وإنّما استنبط مفاهيمه الأساسية وقوانينه مما وجده في تجاربه . فإذا صحّ رأيه هذا في العلاقات بين الأرصاد الفيزيائية والتجربة وبين نظريته ، فإنّ نظريته لن تحتاج أبداً إلى أيّ تعديل ، ولا يمكن أنْ تنطوي على أيّة نتائج لا تؤكدها التجربة ؛ أيْ أنّ اتفاق الوقائع معها يجعلها نهائية وخارج مجال الشك .

على أنّ الفيزياء شهدت (عام ١٨٨٥ م) تجربة قام بها (مايكلسون) و (مورلي) أظهرت واقعةً كان يجب أنْ لا تقع لو كانت آراء (نيوتن) تعبّر عن الحقيقة بتمامها . وبذلك اتضح أنّ العلاقة بين حقائق الفيزيائيين التجريبية وبين آراء (نيوتن) النظرية تختلف تماماً عن الفرضيات التي أدخلها (نيوتن) في أذهان عدد من الفيزيائيين المحدثين . وبعد نحو عشرة أعوام من هذه التجربة ، وعندما تبين أيضاً من خلال التجارب التي أُجريت على إشعاع الجسم الأسود ضرورة إعادة النظر في طريقة التفكير النيوتنية حول هذا الموضوع ، أصبحت هذه النتيجة أمراً لا مناص منه . وهذا يعني بصريح العبارة أنّ نظرية الفيزياء ليست مجرّد توصيف للحقائق التجريبية ، ولا شيء يمكن استنباطه من مثل هذا التوصيف ؛ بل إنّ الفيزيائي ـ كما قال (آينشتاين) ـ لا يتوصل إلى نظريته إلاّ عن طريق التأمّل الفكري ، والاستنتاج في طريقته لا يذهب من الوقائع إلى النظرية ؛ بل من النظرية المفترضة إلى الوقائع والمعطيات التجريبية . وعلى هذا يجب أنْ تُقتَرح النظريات بالتأمل الفكري ، وأن تتم ملاحقتها بالاستنتاج الذي يأخذ بعين الاعتبار شتى نتائجها . بحيث يمكن وضعها على محكّ التجربة اللامباشر .

وبمختصر القول : يتضح أنّ النظرية الفيزيائية ، أيّاً كانت ، تصنع من الفرضيات الفيزيائية والفلسفية عدداً أكبر مما تعطيه الوقائع أو تنطوي عليه . ولهذا السبب فإنّ كل النظريات عُرضة إلى تعديلٍ لاحقٍ ، وإلى إعادة نظرٍ ؛ يأخذان بعين الاعتبار كلّ اكتشاف جديد يتعارض معها . على غرار ماحدث بعد تجربة (مايكلسون) و (مورلي) وما جلبته من فرضيات أساسية »[(١)] .

لقد اضطررنا لنقل هذه الفقرة على طولها لأنها تعلن أنّ أجهزة العالم الحديث ـ وهي أجهزة يغمرنا بحرها الذي لا ساحل له ـ مستمدّة من نظرياته ، وتتطلّب لإتقان صنعها ، أو لحسن استعمالها ، فهماً جيداً لتلك النظريات ، وإنّ هذه النظريات تعتمد بدورها على عقائد فلسفية ، كما تعتمد على أسس فيزيائية . . . إلخ . ثمّ يقول : « وبموجز القول : لا يستطيع الإنسان أنْ يستورد أدوات الفيزياء الحديثة ـ عاجلاً أو آجلاً ـ دون أنْ يستورد عقليتها الفلسفية ، وهذه العقلية باستحواذها على تفكير الشباب العلمي تتغلب على الولاء العائلي والقبلي

(١) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٩ ـ ٢٢ .

القديم . . . إلخ » . وهذا يعني أنَّ علينا أنْ نخرج من فكرنا إلى فكر وفلسفة أصحاب الحضارة التي لابدّ لنا ـ عاجلاً أو آجلاً ـ من استيراد عقليتها الفلسفية لتحلّ محلّ فكرنا وتراثنا . . . إلخ ؛ أي أنَّ علينا أنْ نستورد نظرية النسبية ونستورد معها حتميّتها ، ونستورد نظرية الكم ومعها مبدأ الارتياب الذي يقضي بأنّه ليس هناك من ضرورة أنْ تؤول المقدمات إلى نتائج محددة ، أيْ أنَّه ليس من الضروري أنْ تكون هناك صلة بين الأسباب ونتائجها القائمة عليها . . وكل من النسبية ونظرية الكم تعارض الأخرى .

وقد تقدم أنَّ (آينشتاين) ومؤيديه ليس لديهم اعتراض على التجارب التي قام بها أصحاب نظرية الكم ، ولكن اعتراضهم ينصب على معارضتهم لمبدأ الارتياب . و (آينشتاين) يقول في معرض ردّه على هذا المبدأ : « إنَّ الله لا يلعب بالنرد » أيْ أنَّ من المحتم على النتائج أنْ تكون ثمرة للمقدمات التي تقوم عليها .

ولقد تقدم بيان الأسباب التي جعلت النسبية تقول بالحتمية ، كما تقدم بيان الأسباب التي جعلت أصحاب نظرية الكم ، وعلى رأسهم (هايزنبرغ) وإعلان (كوبنهاغن) ، يذهبون إلى الأخذ بمبدأ الارتياب المعارض لمبدأ النسبية . أما شعوب آسيا والشرق الأوسط وإفريقية فليس أمامهم من سبيل إلاّ أنْ يستوردوا الأجهزة الفيزيائية مصحوبة بفلسفة وعقيدة أصحابها . وهذا واقع ـ كما ترى حضارة الآخرين ـ لابدّ من مواجهته عاجلاً أم آجلاً ، وعلينا أنْ نختار إمَّا حتمية النسبية ، وإمّا مبدأ الارتياب الذي تذهب إليه نظرية الكم . . . فهل من حلّ ثالث ؟؟

إنَّ الذي ينظر إلى العالم اليوم يشعر أنَّه عالم زالتْ بَيْنَهُ الحدود ، فلا يستطيع متخلّف أنْ يمتنع عن التأثر بمتقدِّم ، ولا حاجة في مثل هذا المجال لبحث صور التأثير والتأثُّر ، فقد أصبحت مكشوفة في كثير من جوانبها . وإنَّ من يريد أنْ يُبقي على هويّته فليس أمامه من سبيل إلى الرفض . أمَّا السبيل المفتوح أمامه فهو أنْ يبحث ليس عن الأسس التي قامت عليها النسبية أو نظرية الكم فحسب ، وإنَّما عليه أنْ يبحث عن تقويمٍ يستطيع به أنْ يتعرّف مدى ما في هاتين النظريتين اللتين هما موضع بحثنا من خلال جانب من جوانبهما التي لا تتناهى من موافقة أو مخالفة لبناء هذا الوجود ليستعصم بما هو أجدى .

لبنة الوجود الأولى

إنَّ كلّ شيء في هذا الوجود قائم على اللبنة الأولى التي قام عليها بناء هذا الوجود ، ثمّ توالت لبنات بنائه على غرار هذه اللبنة الأولى . واللبنة الأولى والأخيرة وما بينهما من لبناتٍ في بناء هذا الوجود تتمثّل في الشيء في ذاته الذي يتمثّل في أنَّ كلّ شيء في عالمنا يقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر . ولبنات الوجود ، أو قل المنهج الذي قام عليه عالمنا ، إنَّما هو

منهج سَدْوَتُهُ ولُحْمَتُهُ هذا الشيء في ذاته ، أو هذا التزاوج المتناقض الذي يحكم بتقدير العزيز العليم سبحانه طبيعة وسير الحركة في الشيء ، أيْ شيء .

الأجهزة الفيزيائية وعقلية مصدّريها

إنَّ أبواب الأجهزة الفيزيائية وعقلية مصدّريها القائمة على فلسفتهم المؤثرة والمتأثرة بالوصول إلى هذه الأجهزة مفتوحة على مصراعيها لا يحول دونها حائل ولابدّ لمن هو في حاجةٍ إليها من استقبالها وهو متأثر بها لا محالة كما قال (نورثروب) ، وليس علينا إلاّ أنْ نستقبل هذه الأجهزة الفيزيائية وفلسفة أصحابها شئنا أمْ أبينا . وهي خيرٌ إنْ أردنا ، وهي شرٌّ إنْ أردنا ، فإمَّا أنْ تملك علينا أمرنا ، وإمَّا أنْ نملك عليها أمرها بفهمنا لها ؛ ليس كما هي عليه فقط ، وإنَّما كما هي عليه من خلال مرآة الشيء في ذاته .

فلو قال شخص ، لا يدري من أمر النسبية شيئاً ، ما قاله (آينشتاين) : « إنَّ الله لا يلعب بالنرد » ـ ليشير بذلك إلى إلى أنَّ النتائج مرتبطة بمقدماتها ، والمسببات رهنٌ بأسبابها في نظام وجود محكم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ـ لما انتبه أحدٌ إلى قوله . كما أنَّه لو قال بمبدأ الارتياب أحد غير (هايزنبرغ) ممن لا عهد له بالفيزياء ؛ لما أبه لقوله أحد . أمّا ما يقوله أمثال هؤلاء الأعلام في كلّ عصر ومصر فإنَّه سيكون مجال بحث للمختصّين ، كما سيلفت إليه الشخص العادي في الوقت نفسه .

وبعد أنْ عرضنا لشيء من مبدأ الحتمية في النسبية ، ولشيء من مبدأ الارتياب في نظرية الكم ، فإننا نشير هنا إشارةً عابرةً إلى تلخيص ما تقدّم ليكون بمثابة إعلانٍ لموقفٍ يقوم على **الشيء في ذاته** ، ليس من هاتين النظريتين فقط ، وإنَّما من أجل أنْ يشمل ذلك طبيعة سير الحركة في هذا العالم ؛ ليكون ذلك بمثابة فتح باب الحوار للنظر إلى كل من العلم والفلسفة من خلال هذا **الشيء في ذاته** حتى ولو أنَّ مثل هذا الحوار سوف يقتصر على جانب من جوانب هذا **الشيء في ذاته** التي لا تتناهى باعتبار أنَّه اللبنة الأولى في العلم والفلسفة على حدّ سواء .

حتمية النسبية وإمكان الاختيار

إنَّ الشيء في ذاته يقوم على هذه الحتميَّة بحكم أنَّه من المحتوم أنْ يكون الشيء ـ أيّ شيء ـ قائماً من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر قياماً لا فكاك له . . ولولا أنْ يكون الوجود قائماً على هذه الحتمية لما استطاع أحدٌ التعامل معه ؛ لأنَّه لا يمكن التعامل مع شيء لا نعلم ما هي حاله من الاستقرار .

وإذا كانت هذه هي الحتمية فأين الاختيار ؟

لقد تقدم ما نقله المربي (جون ديوي) من قول اليونان باستحالة التعلّم فقد قالوا : « نحن إمّا أنْ نعلم الشيء الذي نريد العلم به أو لا نعلمه ، وفي كلتا الحالتين يستحيل التعلّم . أمّا في الحالة الأولى فقد سبق لنا العلم . وأمّا في الحالة الأخرى فإننا لا ندري الذي نبحث عنه ، فإذا وجدناه مصادفة فإننا لا ندري أهو ما نبحث عنه أمْ لا ؟ . . وقد تقدم تعقيب (جون ديوي) على ذلك » .

والحق أننا نعلم علم اليقين الشيء الذي نحن مقبلون عليه من خلال الشيء الذي نحن قائمون فيه ، فإذا نظرنا في المَرِّ من (مَ رَّ) الذي يتجه إلى تمادي الشيء في انطلاقه إذا مَرَّ ، فإننا نعلم علم اليقين أننا مقبلون على زوجه المناقض له والقائم في ذاته وهو الرَّمُّ من (رَ مَّ) الذي يتجه إلى انقباض الشيء في صورة الشيء إذا رَمَّ منقبضاً ، كالعظم إذا رمَّ وأصبح رمياً منقبضاً .

أقول : نعلم أننا مقبلون ونحن في كلّ من (ر م) و (م ر) على الأخرى ضرورةً بحكم قيام كل منهما في الأخرى ؛ حيث أنَّ كلاً منهما تُفَسِّر الأخرى وتَتَفَسَّر بها ، وتحرِّكها وتتحرَّك بها . . . إلخ . ويتمثَّل الاختيار في أننا نختار من صيغ هذا الوجود ما نريد اختياره ، ونحن نعلم أننا إذا اخترنا (م ر) فقد اخترنا (ر م) ، والعكس بالعكس .

أمَّا بعد أنْ نختار فإننا نواجه الحتمية التي لا مفرّ منها . فإذا نظرنا إلى كلّ من (ر م) و (م ر) على أنَّها مقدمة كانت الأخرى نتيجة لها لا مفرّ منها . ولَمّا كنا أحراراً في اختيار أي صيغة نريدها من عالمنا كمقدمة فإننا بعد الاختيار مجدون على أنْ نواجه نتيجتها المحتومة . ولولا الحتمية لما كان للحرية والاختيار أيّ معنى ، ولولا الاختيار لما كان للحتمية أيّ معنى بالنسبة للإنسان مثلاً . أيْ إنَّ علينا أنْ نتعرّف الحتمية والاختيار في النسبيّة ، وفي أي نظرية أخرى .

بين الارتياب واليقين في نظرية الكم

وأما مبدأ الارتياب فإننا لو أردنا في مثالنا السابق (مَ رَّ) و (رَ مَّ) أن نتعرف الحد الذي تنتهي عنده (م ر) وتبدأ عنده (رَ مَّ) فإنّ كل تدقيق في معرفة انتهاء (م ر) إنما هو على حساب الخسارة في تحديد ابتداء (ر م) بحكم قيام كل من نهاية (م ر) وبداية (ر م) في هذا الحرف الواحد الذي هو الراء ، والذي هو نهاية من جهة وبداية من جهة أخرى ، وهو هو .

وعلى هذا فإنّ مثل هذا التحديد قائم على الارتياب لا محالة ؛ لأنّ بناء **الشيء في ذاته** يحول دون هذا التحديد . وهذا ما دعا (بور) إلى القول بالثنائية بين الإلكترون والموجة مما لا حاجة بنا إلى إعادة تكرار القول فيه ؛ حيث أنّ نهاية الإلكترون هي نفسها بداية الموجة ، ونهاية الموجة هي نفسها بداية الإلكترون ، وهذا يقضي أنّ كلاً منهما قائم في الآخر ، وأنّ أيّ تحديد لنهاية كل منهما وبداية الآخر فإنه على حساب الخسارة في أيٍّ منهما في سبيل الربح من الآخر .

ولكن أهذا ارتياب أم يقين ؟ والصحيح أنه يقين وليس ارتياباً ؛ لأنَّ السبب في قيامه إنما هو السبب نفسه في وجود وقيام الشيء ـ أي شيء ـ أو قل إنه السبب في وجود وقيام الشيء في ذاته لأنه يستحيل أن يوجد أي من الزوجين في كل شيء من أشياء هذا الوجود إلّا إذا وُجِدَ زوجه الآخر القائم في ذاته بوجوده ضرورةً وبداهةً ، فإذا وُجِدتْ (م ر) فلا بد من أن تُوجَد (ر م) في صورة مقلوب لها ، وإذا وُجِدتْ (ر م) فلا بد من أنْ تُوجَد (م ر) في صورة مقلوب لها ضرورة وبداهة .

وعلى هذا فإنّ هذا الارتياب الذي قامت عليه نظرية الكم إنما هو الأساس الذي قام عليه الوجود من ألفه إلى يائه ، ذلك الوجود الذي قام على اتصال كل من الزوجين بالآخر في صورة قيام كل منهما في زوجه القائم في ذاته .

وعلى هذا فإنَّ الارتياب واقع ولكنه ارتياب تقوم عليه الصلة بين الزوجين ، تلك الصلة التي يقوم عليها وجودهما ؛ لأنه يستحيل وجود أي منهما بمعزل عن الآخر . فإذا أردنا إزالة الارتياب فكأننا أردنا إزالة هذا العالم . وإنَّ الذين يشتغلون بالذرة قد بدؤوا الخطوة الأولى في تعرف بناء هذا العالم من جديد بوقوفهم عند الحد المعلوم ، أمّا إذا تجاوزوه فالنهاية معروفة للجميع .

ونخلص إلى القول : إذا لم يكن في وسع أحد أن يستدبر أجهزة الفيزياء وفلسفة أصحابها ، فإن عليه أن يستقبلها ولكن من خلال الشيء في ذاته الذي هو لبنة الوجود الأولى التي تتكرر في كل لبنة أخرى تلتها . إنّ أحداً لا يستطيع أن يقيم حواجز بين فكر الإنسان في زمان ومكان ، وفكر إنسان آخر في زمان ومكان آخر .

ولئن كان الارتياب القائم على أنّ كل من الزوجين من كل شيء لباس للآخر ، على غرار ما هي حال الزوجين (مَ رً) و (رَ مً) اللذيْن كل منهما لباس للآخر ، فإنه أكمل وأفضل ارتياب في هذا الوجود ، ولا ضير علينا إذا قلنا في حدود وجودنا المفطور المخلوق : إنّ الشيء أصدره خالقه عز وجل متزاوجاً ، ولكن بشرط أن لا ننظر إلى أنّ كلاً من (م ر) و (ر م) إنما هي بالنسبة للأخرى تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود . ونحن نعلم أنّ وجود كل منهما رهن بوجود الأخرى ، وزوال كل منهما رهن بزوال الأخرى ، وكل منهما موجودة يقيناً وجوداً مستمراً في تعاقب لا يتخلف .

المسلَّمات وقفت وتقف حجر عثرة
أمام تقدم العلم والفلسفة

« بعد أن أصبح بالإمكان تفسير النور على أنه إمّا أمواج كهرطيسية ، بموجب نظرية

(مكسويل) ، وإمّا كموم نور بشكل رزم طاقة تجوب الفضاء بسرعة كبيرة . ولكن هل يمكن أن يكون النور الاثنينْ معاً ؟ كان (آينشتاين) يعلم طبعاً أنّ ظواهر انعراج وتداخل الضوء تتفسَّر تماماً على أساس الصورة الموجيّة وحدها ، ولم يكن بمقدوره إنكار التناقض بين الصورة الموجيّة وفكرة كموم النور ؛ حتى أنه لم يحاول معالجة هذا التناقض واكتفى بكل بساطة بالقبول به كشيء لم يفهم إلاّ في وقت متأخر »[1] .

وفي التعقيب على هذه الفقرة نقف على مدى احترام (آينشتاين) لأمانة العلم ، **فهو لم يكن في مقدوره إنكار التناقض** ؛ لأنه واقع قائم ماثل ، غير أنه لم يُرِد **أن يخرج على (أرسطو)** القائل باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد . ومع ذلك فقد حملته أمانته العلمية على عدم إنكار هذا التناقض ، ولو أنه يصبح غير مفهوم عنده إذا أخذ بمبدأ استحالة اجتماع النقيضين عند (أرسطو) .

وأما القول : « هل يمكن أن يكون النور الاثنين معاً ؟ . فنقول : إنّ ذلك ليس ممكنا فقط ؛ بل هو المقدّر المحتوم ، فالنور هو الاثنان معاً ؛ لأنه لا يمكن أن يقوم شيء في هذا الوجود إلاّ إذا قام من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر في آن معاً . وعلى هذا فإنّ النور هو أمواج كهرطيسية وكموم من نور بشكل رزم طاقة في وقت واحد بحكم أنهما زوجان نقيضان على غرار الزوجين النقيضين الآنفي الذكر (م ر) و (ر م) اللذين هما واحد من جهة بحكم أنهما يتألفان من هذه الحروف الواحدة ، وهما في الوقت نفسه زوجان نقيضان مبنى ومعنى وكل منهما يقوم في الآخر من جهة أخرى .

وعلى هذا فكيف نقبل منتجات هذه الفيزياء الحديثة ومعها فلسفة أصحابها بعد أن علمنا أنها تحتاج إلى التعديل بالنسبة لمعطيات الشيء في ذاته القائم في كل صيغة فطرية صدرت فطرة وسليقة وطبعاً ، ليس في هذه اللغة وحدها ، وإنما في كل لغة من مثلها لا تزال صيغها موصولة الرحم بالمعْلم الفطري الذي نشأت عنه ثم تطورت إلى ما هي عليه الآن .

وإذا كنا نصرّ على شيء فإنه أحرى بنا أن نصرّ على ما فطرنا الله عز وجل عليه ، وهذا ليس إصرارنا وحدنا ؛ بل هو إصرار كل المؤمنين بالله عز وجل .

إنّ (آينشتاين) ، وهو من هو ، لم يكن بمقدوره إنكار التناقض بين الصورة الموجية وفكرة كموم النور ، ولم يحاول معالجة هذا التناقض ؛ لأنّ مُسَلَّمَة (أرسطو) تقضي باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، وإنما ترك للمستقبل أن يفسِّر هذا التناقض القائم الماثل الشاخص بين الصورة الموجية وفكرة كموم النور ؛ بحيث يبقى ما ذهب إليه

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٥٢ .

(أرسطو) على ما هو عليه من ثبات ، وأنّ على هذا الواقع الشاخص الماثل أنْ يؤوَّل بما يتفق وما ذهب إليه (أرسطو) ؛ أي أن يؤوَّل الواقع الشاخص الماثل القائم ، لا أنْ يؤوَّل ما قاله (أرسطو) ليوافق الواقع الشاخص الماثل القائم .

وإذا مضيت في رصد هذا التناقض بين الزوجين من كل شيء وجدته الشغل الشاغل للفيزيائيين ، فكلهم يتحاشى التسليم به ، ولو أنَّ الواقع الشاخص الماثل القائم هو الذي يعلن عن وجوده قائماً ماثلاً في كل شيء في صورة زوجين نقيضين يقوم كل منهما في الآخر . وانظر إلى قول (هايزنبرغ) : « وهكذا تولد الانطباع بأنّ نظرية (بور) تقدم شرحاً وصفياً ، وليس كمياً ، لما يحدث في الذرة . وبأنّ خاصّية جديدة لسلوك المادة تعبر عنها - كيفيًّا - الشروط الكمومية التي ترتبط هي الأخرى بالمثنوية بين الأمواج والجسيمات »[1] .

ولا حاجة للتعقيب على هذه الفقرة إلّا بالتعقيب عليها بقول الفيزياء الحديثة : « عالمنا عالم أزواج » . وليس هناك من حاجة إلى القول : إنّ كلاًّ من الزوجين نقيض الآخر من جهة ، وهو أليفه الملائم له الذي يستحيل وجود أليف ملائم له بلغ المثل الأعلى في الملائمة كهذه الملاءمة . هذا وقد انتبه (هرقليط) إلى هذا التآلف والتلاؤم قبل دهر فقال : « إن الصراع بين الأضداد هو ضرب من التوافق »[2] . ومع ذلك فما زال الفيزيائيون يتحاشون مثل هذا التناقض الذي هو منهج الوجود الذي يمضي عليه في سيره في كل شيء من أشيائه .

وإذا نظرت إلى القول : « إنَّ الصياغة الرياضية الدقيقة لنظرية الكم أحرزت في النهاية تقدماً في طريقين مختلفين . انطلق الأول من مبدأ (بور) في التقابل »[3] ؛ أي إلى التناظر . « وأمّا الطريق الأخر فيتبع فكرة (دوبري) في الأمواج المواكبة لحركة الجسيمات المادية » وهو يشير أيضاً إلى التقابل نفسه الذي جاء به (بور) ، غير أننا نعود إلى وصف هذا التقابل في الطريقين بأنه « **مفارقات مثنوية بين الصورة الموجية والصورة الجسيّمية**لم تجد بعد حلاً ، لكنها استترت بشكل أو بآخر في ثنايا البناء الرياضي »[4] .

والتعقيب على ذلك بأنَّ وصف الصورة الموجيَّة والصورة الجسيمية بأنها تقومان على مفارقات إنما هو عودة إلى العيش في استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٥٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٨٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٥٨ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٦٠ .

عودة إلى قول هرقليط
الصراع بين الأضداد توافق

إنّ هذه المفارقات هي أسمى ما يمكن أن يكون عليه التوافق والتلاؤم بين الصورة الموجية والصورة الجسيميَّة .

وأما عن قول (هايزنبرغ) : « إنَّ مفارقات المثنويَّة بين الصورة الموجيّة والصورة الجسيمية لم تجد بعد حلاً ، لكنها استترت بشكل أو بآخر في ثنايا البناء الرياضي »[(١)] .

فقد تقدم آنفاً أنّ المفارقات هي أرفع وأسمى وآكد ما يمكن تصوره من التلاؤم والتوافق والتطابق بين الصورة الموجية والصورة الجسيمية . أمَّا استتارها ، على اعتبار أنها من المفارقات الثنويّة بشكل أو بآخر في ثنايا البناء الرياضي ، فبعيد عن الواقع لأن الاستتار إنما هو استتار كل من الصورتين في الأخرى كاستتار كل من (مَ رًّ) و (رَ مًّ) في الأخرى .

وأما في الرياضيات فإنك لا تستطيع أن تتعامل افتراضاً مع أي عدد كالأربعة مثلاً على أنها زائدة فقط (+٤) ، أو على أنها ناقصة فقط (−٤) . . كما أنك في مجال واقع هذا الوجود لا تستطيع استعمال أيٍّ من النقيضينْ معزولاً عن الآخر ومستقلاً بذاته ، فأنت لا تستطيع استعمال (م ر) معزولة عن نقيضها القائم في ذاتها (ر م) الذي هو مقلوب لها ، كما أنك في الوقت ذاته لا تستطيع استعمال (ر م) معزولة عن نقيضها القائم في ذاتها(م ر) ؛ أي أنك لا تستطيع استعمال الجزْر في (ر م) معزولاً ومستقلاً عن المدّ في (م ر) ؛ لأنه ليس إلى استعمال جزْر أيٍّ موجة معزولاً عن مدِّها من سبيل ، والعكس بالعكس ؛ لأن وجود كل من الجزْر والمدّ رهن بوجود الآخر ، كما أنّ وجود كل من الرمِّ والمرِّ رهن بوجود الآخر . . وكذلك وجود كل من الصورة الموجيَّة والصورة الجسيميّة رهن بوجود الأخرى ، وأنه ليس إلى وجود أيٍّ منهما معزولة عن الأخرى من سبيل ، إلاّ إذا تعاملنا معهما كما نتعامل مع الأربعة الزائدة معزولة عن الأربعة الناقصة افتراضاً .

أما إذا أردنا لأيٍّ عدد أو لأي رمز رياضي أنْ يكون موافقاً ومطابقاً لمرموزه الذي يرمز له في الواقع ويدلّ عليه فلا بدَّ من أنْ نُصْحِبه بنقيضه لا محالة ، وذلك بأن يكون مجزوراً وممدوداً ، أو قل ناقصاً و زائداً في وقت واحد ، كما أنّ كلاًّ من (ر م) و (م ر) ناقصة مجزورة وزائدة متمادية في آن واحد بحكم أنّ (ر م) المجزورة الناقصة يستحيل وجودها إذا لم تكن مصحوبة بمقلوبها المتمادي (م ر) ، والعكس بالعكس .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٦٠ .

وعلى هذا فإنّ وصف المفارقة بأنها ناشئة عن استتار الصورة الموجيّة في الصورة الجسيّمية ، وبالعكس ، إنما هو استتار على أساس أن نتعامل مع هاتين الصورتين على أنهما قائمتان على التناقض على مثل ما هما عليه في واقعهما مع إقرارنا بأنّ هذا التناقض الواقع القائم ليس إلى التغافل عنه من سبيل .

وإنها لعثرة من أصعب العثرات أنْ نحاول تجاهل الواقع لمسلَّمة بان بطلانها . ولئن كانت الرياضيات تقوم في أساسها على الإطلاق المفترض ، فهذا مقبول في مجال الافتراض ، وقبوله قد ساهم في وصول الحضارة إلى ما وصلت إليه . أما قبول الإطلاق في الصورة الموجيّة والصورة الجسيمية على أنهما مطلقتان وخاليتان من التناقض من أجل التشبث بمبدأ (أرسطو) القائل باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد مع أن اجتماعهما هو المحتوم المقدور الذي لا مفرَّ منه ، فهذا يعني أنّ إخراج الموجود من قيد وجوده في نقيضه الذي لا يوجد بدونه إلى الاستتار بإطلاق الرياضيات ، وهو إخراج يعزل الفيزياء عن وجودها ؛ ذلك الوجود القائم على قيام كل شيء موجود في نقيضه ضرورة وبداهة . فنكون بذلك قد نزعنا عنها سبب وجودها وجرَّدناها من خاصيتها التي هي أساس هذا الوجود .

أما حين نقول إنّ كلًا من الصورة الموجيّة والصورة الجسيّمية نقيضان مقدَّر لهما أن تقوم كل منهما في الأخرى لتتلاءما وتتوافقا وتتطابقا تلاؤماً وتوافقاً وتطابقاً هو أسمى وأوثق وأتم ما يمكن تصوره من توافق وتطابق وتلاؤم في هذا الوجود ، فإننا نكون قد تعاملنا معهما على أنهما واقع شاخص ماثل قائم ليس إلى التنكر له من سبيل . . أما إذا نظرنا إليهما على أنهما قائمتان على المفارقة وعمدنا إلى سترهما في ثنايا الرياضيات فقد نزعنا عنهما صلتهما بالواقع القائم ، بل نزعنا عنهما وجودهما ونظرنا إليه على أنه وجود مفترض افتراضاً ، على غرار افتراض الرياضيات بجعل كل من الزائد والناقص معزولاً عن الآخر افتراضاً . ولئن كان مثل هذا الافتراض يصلح في الرياضيات المفترضة ، فإنه لا يمكن أن يكون له حظّ من الوجود فيما هو قائم فعلاً ، كما هي الحال في الصورتين الموجيَّة والجسيمية . وكيف تكون هناك مفارقة بالمعنى الذي يريده الفيزيائيون وكل منهما تتمّم الأخرى وتتمّ بها ؟!.

على الرياضيات أن تلجأ إلى الفيزياء وليس العكس

ولئن قال (هرقليط) : « إنَّ الصراع بين الأضداد هو ضرب من التوافق » فما ذاك إلاّ لأنَّ التزاوج المتناقض هو الأساس في قيام الشيء ـ كل شيء ـ في هذا الوجود . وما أبعد الفيزياء عن الاستتار بثنايا ثوب الرياضيات المفترضة وهي صاحبة هذا الوجود القائم الماثل الشاخص . على

أننا إذا أردنا مجاراة الواقع فعلينا أنْ نقول : إنَّ على الرياضيات أنْ تلجأ إلى الاستتار بثوب الفيزياء لتعود إلى مصاحبة الزيادة والنقصان في كل عدد وفي كل رمز ، وهذه المصاحبة سوف تدعو إليها الحاجة حين نريد من الرياضيات أنْ تتطابق مع الواقع الشاخص الماثل القائم ، وأنْ تخلع عنها ثوب الإطلاق الذي لازمها منذ صدورها .

غير أنَّ مثل هذا القول فيه جرأة على افتراضٍ ساهم في وصول الحضارة إلى ما وصلت إليه ، ولابدّ من بقاء هذا الافتراض في حدوده ما دامت الحضارة بحاجة إليه على أنْ لا يطغى على واقع الفيزياء التي قُدِّر لها أنْ تكون على مثل ما هو عليه الشيء في ذاته ؛ أيْ أنْ تكون قائمة على التزاوج المتناقض .

حل بور وكرامرز وسليتر للتناقض
إثباتٌ للتناقض

ونعود إلى (هايزنبرغ) لنجده يقول :

« إنَّ أوّل خطوة جدّ مهمّة باتجاه فهم منطقي لنظرية الكم ؛ قام بها (بور) و (كرامرز) و (سليتر) عام ١٩٢٤ . فقد حاولوا **حلَّ التناقض الظاهري**بين الصورة الموجيّة والصورة الجسيميّة **بواسطة مفهوم موجة الاحتمال** ؛ أيْ أنَّ الأمواج الكهرطيسية يجب أنْ تتفسَّر لا على أنَّها أمواج « حقيقية » بل كأمواج احتمال تُعَيّن سعتها في كل نقطة احتمال امتصاص الكم النوري في ذرّة موجودة في تلك النقطة (أو احتمال صدورها عن هذه الذرة) وهذه الفكرة تقود إلى النتيجة التالية : إنَّ قوانين انحفاظ الطاقة والاندفاع لا تتحقق بالضرورة في حادث منفرد ؛ لأنَّها غدت قوانين إحصائية لا تنطبق إلّا على المتوسط الإحصائي . ولَمَّا كانت هذه النتيجة خاطئة فإنَّ الصلة بين المظهر الموجي والمظهر الجسيمي للإشعاع بقيت مع ذلك أكثر تعقيداً »[1] .

إنَّ الذي يقف على هذه الفقرة يجد أنَّها ليست محاولة لتبرير استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ؛ إذ كيف يمكن أن ننظر إلى الأمواج الكهرطيسية لا على أنها أمواج حقيقية ؟ غير أنَّ (هايزنبرغ) يعود إلى القول : « ولما كانت هذه النتيجة خاطئة فإنَّ الصلة بين المظهر الموجي والمظهر الجسيمي للإشعاع بقيت مع ذلك أكثر تعقيداً » . . فما الحل ؟

ولنعد إلى (هايزنبرغ) الذي يقول :

« هذا وبعد أنْ توطّد التشكيل الرياضي لنظرية الكم أخذ (بورن) فكرة موجة الاحتمال ،

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٦٠ .

وأعطى تعريفاً واضحاً للمقدار الرياضي الذي يجب اتخاذه كموجة احتمال في ذلك التشكيل . لم يكن هذا المقدار موجة في الفضاء الثلاثي الأبعاد بل كان موجة في فضاء صوري ذي عدد كبير من الأبعاد ؛ أي مقداراً رياضياً فيه الكثير من التجريد .

وحتى في ذلك الوقت ـ صيف عام ١٩٢٦ ـ لم يكن واضحاً في كل حالة كيف يمكن استخدام التشكيل الرياضي لشرح وضع تجريبي ما . ولم يكن معروفاً سوى أوصاف الحالات المستقرة للذرة ؛ حتى أنَّ حوادث أبسط بكثير لم يكن لها تصور واضح ـ كمرور إلكترون في حجرة (ولسون) الضبابية مثلاً »[1] .

إنَّ بيت القصيد في هذه الفقرة هو : كيف يمكن استخدام التشكيل الرياضي لشرح وضع تجريبي ما ؟

والجواب : إنَّه ليس إلى شرح أيْ وضع تجريبي بأيْ تشكيل رياضي من سبيل ؛ لأنَّه ليس هناك من سبيل إلى شرح الواقع التجريبي المقيد بزوجه القائم في ذاته والمناقض له بتشكيل رياضي مطلق ، وقد جاء إطلاقه من الافتراض ؛ لأنَّه لا يمكن تصوُّر قيام المطلق في الوجود المقيد إلاّ افتراضاً . وإننا حين نريد أن نعطي المطلق المفترض افتراضاً صفة المقيد بزوجيه فإننا نواجه مشكلة ليس إلى حلِّها من سبيل . هذا وإنَّ الثقب في غرفة (ولسون) الضبابية هو الذي قيد كل من قسمي هذه الغرفة فكان بالنسبة إلى كل منهما في مكان نهاية وبداية كل من الزوجين في (ل د)[2] و (د ل) ، ولولا هذا الثقب الذي كان بمثابة النهاية والبداية في كل من القسمين لما كان لمثل هذه التجربة أيّة قيمة .

ولنعد إلى (هايزنبرغ) يحدثنا عن الحل النهائي الذي جاء به (بور) :

« أما طريقة الاقتراب الثانية من الحل النهائي فتتمثَّل بإدخال مفهوم (التتاميّة) الذي اقترحه (بور) . لقد ذكرنا أنَّ (شرودنغر) كان قد وصف الذرة كجملة تتألف لا من نواة وإلكترونات ، بل من نواة وأمواج مادية جسيمية . إنَّ صورة الأمواج المادية هذه لابدّ أنْ تكون حاوية على قسط من الحقيقة . وعلى هذا الأساس اعتبر (بور) هاتين الصورتين ـ الصورة الجسيمية والصورة الموجية ـ مظهرين متتاميّن لواقع واحد ؛ أيْ أنَّ أيّاً من المظهرين ليس سوى

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٦١ ـ ٦٢ .

(٢) يتجه اللد من (ل د) إلى التقارب في ، صورة من لدَّ خصمه لدّاً إذا شدد في خصومته ، وصورة لديدي الفم ، وهما شقاه المتقاربان . على نقيض زوجه الدلّ من (د ل) القائم في ذاته الذي يتجه إلى التمادي منطلقاً في صورة الماء الذي اندلَّ ؛ أيْ انصبَّ . وعلى هذا فكلّ من (ل د) و (د ل) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً .

جزء غير كامل من الحقيقة »[1].

الحدود في الصورتين الموجيّة والجسيميّة
افتراض للتهرب من التناقض

ويتابع (هايزنبرغ) فيقول :

وإنه يوجد بالضرورة حدود لاستخدام المفهوم الجسيمي تبدأ عندها حدود استخدام المفهوم الموجي ، **وإنَّ التغاضي عن هذه الحدود يقود إلى تناقضات** لا خلاص منها . أما احترام هذه الحدود التي يمكن التعبير عنها بعلاقات الارتياب فيؤدي إلى زوال هذه التناقضات .

وهكذا ومنذ ربيع ١٩٢٧ صار يوجد تقسيم متماسك لنظرية الكم أصبح يطلق عليه اسم (تفسير كوبنهاغن) ، وقد وُضع هذا التفسير على المحك في خريف ١٩٢٧ وفي مؤتمر (سُلفى) في (بروكسل) . في هذا المؤتور جرى استعراض التجارب التي كانت تقود إلى أصعب المفارقات ، ونوقشت مراراً بأدقّ تفاصيلها ، وخصوصاً من قبل (آينشتاين) . كما جرى اختراع تجارب مثالية جديدة لكشف أيِّ خللٍ ممكن في النظرية . لكنَّ النظرية ظهرت متماسكة وبدت منسجمة مع التجارب كأحسن ما يُرى الانسجام .

إنَّ تفاصيل تفسير (كوبنهاغن) هذا ستكون موضوع الفصل التالي ، ولكن يجب أنْ نقول منذ الآن : إنَّ الانتقال من أول فكرة عن وجود كموم الطاقة إلى فهمٍ حقيقي للقوانين الكمومية النظرية قد استغرق أكثر من ربع قرن ، وهذا يدل على أنَّ تطوراً كبيراً كان لابدّ من حدوثه في المفاهيم الأساسية للحقيقة كي نحيط علماً بالوضع الجديد »[2] .

وفي التعقيب على هذه الفقرة نجد أنفسنا نواجه أمرين عجيبين ؛ علاقات الارتياب التي تقوم عليها نظرية الكم ، والحدود التي تعلن أنَّه لا وجود لعلاقات الارتياب هذه . فإذا نظرت إلى الردِّ من (ر د) الذي يتجه إلى معنى الارتجاع من قولهم : « ردَّ هبته » أيْ ارتجعها ، ونقيضه الدَّرِّ من (د ر) الذي يتجه إلى العطاء في صورة بَذْلِ الهبة في قولهم : دَرَّه بها » إذا بذلها ؛ الناقض لارتجاعها إذا ردَّها . وصورة البقرة التي درَّت باللبن أو ردّته بحبسها له في ضرعها ، وهما زوجان نقيضان .

وعلاقات الارتياب تقوم على أنَّ نهاية كل من الزوجين النقيضين من كل شيء هي بداية الزوج الآخر ، كما هي الحال في الزوجين النقيضين (د ر) و (ر د) ؛ حيث أنَّ نهاية كل منهما

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٦٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٤ .

هي بداية الآخر نفسها ؛ فالراء في نهاية (د ر) هي الراء نفسها التي تبدأ بها (ر د) ، والدّال في نهاية (ر د) هي الدال نفسها التي تبدأ بها (د ر) . وعلاقات الارتياب بين الزوجين (د ر) و(ر د) قائمة على أنَّ النهاية والبداية في كل منهما تتألف من هذا الحرف الواحد الذي هو نهاية وبداية معاً في آنٍ واحد . وإنَّه لمن المستحيل قسمة هذا الحرف نصفين ؛ نصفاً تستقلّ به نهاية كل منهما ، ونصفاً تستقلّ به بداية كل منهما .

وعلى هذا فإنَّ الحدود بين الزوجين في كلّ شيء هي نفسها الحدود التي بين (د ر) و (ر د) ، وهي حدود يستحيل تحديدها ، وكل دقة في تحديد كل من النهاية أو البداية ، إنَّما هو على حساب الخسارة في الأخرى . فكيف تطلب نظرية الكم القائمة على علاقات الارتياب مثل هذا التحديد الذي يذهب بهذه العلاقات ، ويذهب في الوقت نفسه بنظرية الكم القائمة عليها ؟

إنَّ نظرية الكم إذْ تطلب مثل هذا التحديد ـ وهو مستحيل ـ إنَّما تطلبه من أجل أنْ تظلّ منسجمة مع قوانين الفكر عند (أرسطو) والتي تقضي باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد . ولما كانت كل من الصورة الموجيّة والصورة الجسيميّة نقيضين ، فلابدّ من وضع الحدود بينهما لاجتناب اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، ووضع هذه الحدود ـ التي يستحيل وضعها ـ يقضي على نظرية الكم القائمة عليها . ومن العجيب أنْ يصدر هذا عن فيزيائيين يقولون : « إنَّ المادة ليست مادة فقط ، وإنما هي مادة وطاقة في وقت واحد » .

لو تركت تتاميّة بور على ما هي في واقعها لجاءت بالحل

ولو أنَّ نظرية التتاميّة عند (بور) تُركت على ما هي عليه في واقعها دون هذا الاحتياط الذي لا مُبرِّر له ، والذي يقضي على تتاميّة (بور) كما يقضي في الوقت نفسه على نظرية الكم ؛ لكنَّا أمام كشف جديد حريٍّ بأنْ يوصف بأنَّ له من الأهمية ما لنظرية النسبية .

وإنَّ القول بأنَّه « جرى استعراض التجارب في مؤتمر (بروكسل) التي كانت تقود إلى أصعب المفارقات ، ونوقشت مراراً بأدقّ تفاصيلها ، وخصوصاً من قبل (آينشتاين) ، فبدت منسجمةً مع التجارب كأحسن ما يُرى الانسجام . . . إلخ » . . فأين هذا الانسجام مع تَصَوُّرِ قيام الحدود بين الصورة الموجيّة والصورة الجسيمية ، مع أنَّه يستحيل قيام مثل هذه الحدود ؛ فنهاية كل منهما وبداية الأخرى واحدة ، وكل منهما تقوم في الأخرى على مثل ما هي عليه الحال

في كل زوجين من كلّ شيء على غرار ما هي عليه الحال بين الزوجين (د ر) و (ر د) . وإذا كان التناقض بين الزوجين من كل شيء انسجاماً وتلاؤماً وانطباقاً كأصحّ وأوثق وأتمّ وأكمل ما يكون الانسجام والتلاؤم والتواثق ؛ فكيف ننعت مثل هذا الانسجام بأنَّه مفارقات ؟؟!!

وكيف تجيء مناقشة أدقّ التفاصيل ومن قبل (آينشتاين) متفقة ومنسجمة مع وضع الحدود التي تفصل كلاً من الصورة الموجيّة والصورة الجسيميّة إحداهما عن الأخرى ، مع أنَّ وضع مثل هذه الحدود ليس أمراً مستحيلاً فقط ؛ بل إنَّه يقضي على علاقات الارتياب التي قامت عليها نظرية الكم ، فإذا وُضعت الحدود وقام التمايز الفاصل بين الصورة الموجية والصورة الجسيمية ، فأيُّ مكانٍ يبقى لعلاقات الارتياب وقد تميّزت كل منهما من الأخرى ؟؟

عودة إلى استيراد الوسائل الفيزيائية مصحوبة بفلسفة أصحابها

وكيف يُطلب منّا إنْ عاجلاً أوْ آجلاً كما يقول (نورثروب) ، بل وكما يقول (هايزنبرغ) ، أنْ نستورد الأجهزة الفيزيائية ، ونستورد معها فلسفة أصحابها وكأننا فارغون من كل شيء لتملأ هذه الفلسفة الفراغ المهيأ لحلولها على حدّ قول الشاعر :

أتاني هواها قبل أنْ أعرف الهوى فصادف قلباً فارغاً فتمكّنا

أليس من حقنا أنْ نرجع إلى أية صيغة من صيغ حرفنا لنجدها قائمة على الشيء في ذاته الذي ينير لنا السبيل إلى كيفية التعامل مع الأجهزة الفيزيائية الواردة تعاملاً لا أقول يُبقي على ما نحن عليه ، وإنّما يجعلنا نستقبل ما نستقبل من هذه الأجهزة على ضوء الشيء في ذاته الذي لابدّ لهذه الفيزيائية عند الآخرين من أنْ تلاحظه في معرفة مدى قربها أو بعدها من الحقيقة .

غير أنَّه لابدّ لنا من أنْ نقول : رعى الله هؤلاء الفيزيائيين الأعلام الذين وقفوا حياتهم من أجل الوصول إلى الحقيقة فقدموا لنا ثمار جهدهم كما قدموها لأبناء جلدتهم . وأعترف أني عاجز عن الوصول إلى أنْ أكون منهم بمثابة تلميذ بسيط وبسيط جداً ، مع ترديدي دائماً أنَّ ما أكتبه ليس لي فيه شيء ، وإنما هو من إعراب الشيء عن ذاته بذاته عمّا هو عليه في ذاته ، مع ملاحظة أنَّ هذا الإعراب إنَّما هو على ما استطعت أنْ أدركه وليس كما هو عليه في ذاته . . وواضح أنَّ إعراب الشيء عن ذاته بذاته عمّا هو عليه في ذاته إنّما هو مذهب هؤلاء الفيزيائيين الأعلام الذين نتطفّل على موائدهم بمثل هذه التعقيبات التي أرجو لو وصلت إلى أيديهم ذات يوم أن يكون لها شأن وأيُّ شأن في قراءتهم لها قراءة ليست كقراءتي هذه القاصرة .

العودة إلى عشرة المسلمات

يقول (هايزنبرغ) :

« واستخدام إحدى الصورتين ينفي بالطبع استخدام الصورة الأخرى في الوقت ذاته ؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في وقتٍ معاً جُسيماً (أي كائناً محصوراً في حجم صغير) وموجة (أي حقلاً ممتدّاً في حيّزٍ واسع) . وهكذا باستعمال الصورتين مروراً من إحداهما إلى الأخرى ثم عودة إلى الأولى ، نأخذ في نهاية الأمر انطباعاً صحيحاً عن هذا الصنف العجيب من الواقع المختبىء في تجاربنا الذرّية . وقد استخدم (بور) فكرة التتاميّة في أمكنة عديدة لتفسير نظرية الكمّ ، فمعرفة مكان جسيم ما تتمّم معرفة سرعته أو اندفاعه . فإذا علمنا (المكان أو السرعة) بدقة كبيرة ، فلن نعرف الآخر بدقة كبيرة ، ومع ذلك فلابدّ لنا من معرفة الاثنين كي نحيط علماً بالجسيم ؛ لأنّ التوصيف (المكاني ـ الزماني) للحوادث الذرية متمّم لتوصيفها الحتمي .

وتابع الاحتمال يخضع لمعادلة الحركة كما تخضع الإحداثيات في ميكانيك (نيوتن) . وتغيّر هذا التابع بمرور الزمن يتعيّن تماماً بالمعادلة الميكانيكية الكمومية ، ولكنه لا يتيح توصيفاً في المكان والزمان . ومن جهة أخرى فإنّ عملية الرصد هي التي تحدد التوصيف في المكان والزمان ، ولكنها تُفسد استمرارية تابع الاحتمال ، وذلك بتشويش معرفتنا بالجملة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة وعلى جميع الفقرات في هذا الكتاب يسلك مسلكاً واحداً هو مسلك إضاءة هذه الفقرات من خلال **الشيء في ذاته** المتمثّل في الزوجين النقيضين من كل شيء ، واللذيْن مثّلْنا لهما هنا بالزوجين النقيضين (رَدًّ) و (دَرًّ) اللذين يقوم كل منهما في الآخر .

وإنّ البعد عن معرفة الشيء في ذاته في أيّ شيء هو الذي جعل أمثال هذه الفقرة تبدو مجلّلَةً بغمرة ضبابيّة تجعل اتضاحها غير ممكن إذا قيّدنا أنفسنا بالمسلمات التي ليست من المسلمات في شيء . وإلاّ فكيف يمكن أن نأخذ بالنظرية التتاميّة عند (بور) ، ثمّ نتحلّل من هذه التتاميّة لأنّ كلّاً من الصورة الموجية والصورة الجسيمية نقيضان لا يجتمعان في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، لا لشيء وإنما فقط لتحاشي اجتماع المتناقضين في شيء واحد من مكان وزمان واحد بقول (هايزنبرغ) : « واستخدام إحدى الصورتين ينفي بالطبع استخدام الصورة الأخرى في الوقت ذاته . . . إلخ ، مع أنّ استخدام الصورتين في وقت واحد هو الأمر المقدور المحتوم الذي تقتضيه طبيعة بناء الوجود . إذْ كيف يمكن استعمال أيٍّ من (د ر) و (ر د) بمعزلٍ عن مقلوبها

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٧٠ ـ ٧١ .

القائم في ذاتها ؟ أو قل بعزل أيٍّ من زوجيها عن الآخر وكل منهما قائم في الآخر في صورة مقلوب له ، واللذين وجود أيٍّ منهما رهن بوجود الآخر ، وزواله رهن بزواله ؟ . فهل من حجر عثرة يعدل حجر العثرة هذا الذي قام عائقاً في سبيل تقدّم العلم والفلسفة والمتمثّل باستحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ؟؟

إنّ حجر العثرة هذا هو الذي جعل (هايزنبرغ) يقول بعدم استعمال الصورتين في وقت واحد ، فخرج بذلك على تتاميّة (بور) التي جاءت بالحلّ الصحيح ، وإنّ القول باستعمال هذه الصورة مرة وتلك أخرى كقول الفارابي في « المدينة الفاضلة » في باب « تعاقب الصور على الهيولى » الذي سبق التعرّض له ؛ من أنّ أحد الضدّين يتلف مرة ليقوم الضدّ الآخر ، وكل ذلك من أجل أن لا يجتمع النقيضان . . ولكن هل يعني التتامّ إلّا أن تكون كل من الصورة الموجية والصورة الجسيمية تؤلفان كلّاً واحداً كالمادة التي ليست هي مادة وإنما هي مادة وطاقة ، وكالحروف التي تتألف منها كل من (ر د) و (د ر) ، فهي ليست (د ر) وحدها ، ولا (ر د) وحدها ، وإنما هي هما معاً في آنٍ واحد .

إنّ مشكلة الرصد ليست مشكلة إذا نظرنا إلى تتامية بور كما هي عليه في واقعها

وإذا فهمنا التتامّ في الموجة والجسيم على أنه التتامّ نفسه بين كل من الزوجين (د ر) و (ر د) فإننا عند ذلك نعلم حقّ اليقين أنّ مشكلة الرصد عملياً أصبحت ليست مشكلة قائمة تتطلّب منّا أن نحلّها ؛ إذ كيف يمكن أن تعيِّن بالرصد نهاية وبداية كل من الموجة والجسيم ، ونهاية كل منهما قائمة في بداية الأخرى على نحو قيام نهاية وبداية كل من (ر د) و (د ر) في الأخرى ؟ وأنت لو قُدّر لك أن تفعل المستحيل لوجدتَ نفسك إذا رصدتَ نهاية أيٍّ منهما فقد رصدتَ بداية الأخرى في الوقت نفسه . ولمّا كانت كل منهما تقوم في الأخرى فإنك لو رصدتَ أيّاً منهما فقد رصدتَ الأخرى ، هذا على افتراض أنك رصدتَ ما يستحيل رصده .

وإذا كانت سرعة كل من (ر د) و (د ر) سرعة لا تتناهى ، وكذلك سرعة كل من الموجة والجسيم سرعة لا تتناهى ، فكيف يمكن رصد شيء يسرع سرعة لا تتناهى ؟؟

ولهذا فإنّ كل ما قام الفيزيائيون من رصدٍ في هذا المجال فإنهم لم يصلو فيه إلى ما يشفي . أمّا (بور) فقد أصاب الواقع في تتاميته لو أنهم نظروا إليها كما هي عليه في واقعها وعلى أنها تمثّل الشيء في ذاته .

إنّ كل من الصورتين الموجية والجسيمية ليست تابع احتمال بالنسبة إلى الأخرى

ولو أنّ الفيزيائيين نظروا إلى أيٍّ من الموجة والجسيم على أنه ليس تابع احتمال بالنسبة للآخر وإنما هو بمثابة كل من الزوجين من الآخر ؛ لخرجوا من مشكلة تابع الاحتمال هذا الذي دعاهم إلى الأخذ به العجز عن رصد حركةٍ تسرع سرعةً لا تتناهى في موجةٍ وجسيم يقوم كل منهما في الآخر . كما أنّ الانتقال من نهاية كل منهما إلى بداية الآخر إنما هو انتقال فوق الزمان والمكان . وكيف يكون كل منهما بالنسبة للآخر تابع احتمال ، ووجود كل منهما رهنٌ بوجود الآخر ؛ يوجَدُ بوجوده ، ويزول بزواله ، بل إنّ هذا القيام هو الموجود حقاً وصدقاً .

عودة إلى الثالث المرفوع الذي ليس بمرفوع

لقد نظر (أرسطو) مثلاً إلى أنّ (ر د) قسم يمثّل ذاتها ، وإلى أنّ (د ر) هو القسم الآخر الذي يمثّل كل شيء عدا (ر د) ، وعلى هذا فالثالث مرفوع لا وجود له . وبهذا يكون (أرسطو) قد تجاوز ذلك الثالث الذي يستحيل رفعه ألا وهو قيام كل من (ر د) و (د ر) في الأخرى ، فجعل مرفوعاً ما يستحيل رفعه ، ثم مضى الناس من بعده يرفعون ما ليس إلى رفعه من سبيل .

الذاتية والموضوعية بين رصد الراصدين من جهة وإعراب الشيء عن ذاته بذاته من جهة أخرى

« ماذا يحدث في ظاهرة ذرية ؟ لقد قلنا إنّ آلية الرصد ونتائجه يمكن التعبير عنها بكلمات المفاهيم التقليدية . لكن ما نجنيه من عملية الرصد هو تابع احتمال ؛ أي عبارة عن تجمع بيان الإمكانيات ـ أي النزوعات ـ مع بيان مدى معرفتنا بالواقع . وبذلك لا نستطيع أن نجعل نتيجة الرصد موضوعية تماماً ؛ فلا يمكن أن نصف ما « يحدث » بين عمليتي رصد متواليتين . فكأننا أدخلنا شيئاً من « الذاتية » اللاموضوعية في النظرية ، وكأننا نقول : إنّ الذي يحدث يتوقف على طريقتنا في رصده ، أو على واقع أننا نرصده . وقبل أن نناقش قضية هذه الذاتية ، لابدّ من أن نشرح بجلاء تام لماذا نصادف صعوبات مُيئسة عندما نحاول وصف ما يحدث بين رصدين متواليين . ثم يمضي المؤلف (هايزنبرغ)في عرض شيء عما يحدث »[1] .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

لنحاول إلقاء بعض الضوء على هذه الفقرة من خلال التزاوج بين كل زوجين من كل شيء الذي نتخذ مثالاً له الزوجين (ضَ رَّ) و (رَ ضَّ) ، فالضرُّ والضَّرَرُ يتجه إلى الاندفاع في تمادٍ في صورة الماء الضَّرَر الذي يمور مَوْراً في قول الشاعر :

« أضـــاةٌ مـاؤهـا ضـــرَرٌ يـمـور » ـ والأضاة هنا هي : عينُ الماء .

كما يتجه الرَّضّ من (ر ض) إلى الاستقرار في الشيء في صورة السيل يَرُضُّ الحصى والرمل في الأرض ليستقرَّ فيها . والتناقض هنا إنما هو تناقض بين الشيء يندفع منطلِقاً في صُوَرِ الماء الضَّرَرِ الذي يمور موراً ، والشيء يستقر في مكانه في صورة الحصى والرمل يرضُّه السيلُ في الأرض فيستقرّ فيها .

لقد قلنا ولابدّ من تكرار القول في كل مرة من أنّ إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته هو **إعراب موضوعي وذاتي في الوقت نفسه** ، وهو أكبر دقّة في وصف حال الشيء من أيّ رصد آخر ؛ هذا إذا كان الرَّصد ممكناً . أمّا عندما يكون الرصد مستحيلاً استحالةً يستلزمها بناء الشيء في ذاته فإنّ استماعنا إلى إعراب هذا الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه الشيء في ذاته هو الطريق للتعرّف على واقع هذا الشيء دون سواه .

فإذا كانت كل من (ض ر) و (ر ض) مختفية وقائمة في ذات الأخرى ، ونهاية كل منهما هي بداية الأخرى ، فأيُّ راصد وأية عملية رصد تستطيع أن تصف شيئاً يقوم كل جزء فيه مهما صغر في نظيره من زوجه ؟ وعلى هذا فإنّ الرصد الذي نقوم به مقتصر على أنْ نتَبيّنَ ما نريد معرفته من خلال صورته المتمثلة في هذا التزاوج المتناقض الذي مثّلنا له بـ (ر ض) و (ض ر) . ويسأل سائل : هل يكفي مثل هذا التعرّف ؟

والجواب : إنه يكفي ؛ إذ ما هي الحاجة إلى محاولة فصل ما ليس إلى فصله من سبيل من أجل أن نتعرّف حدوده وبدايته ونهايته وسرعته ونحن نعلم أنّ حدوده إنما تتمثل في نهايته وبدايته ، ونهايته وبدايته تقومان في نهاية وبداية زوجه القائم في ذاته . وإنّ هذا القيام قيام يستلزمه وجود الشيء ـ أي شيء ـ في هذا الوجود ؛ إذ لولا أن يقوم كل من الزوجين في ذات الآخر من كل شيء لما كان وجوده أصلاً ، فلولا أن تكون الصورة الموجية والصورة الجسيمية تقوم كل منهما في ذات الأخرى لما كان هناك لأيّ صورة من وجود .

الناس يعرفون الشيء في ذاته

لقد عاشت الإنسانية ماضي عمرها إلى يومنا هذا وهي لا تعرف ما هو الشيء في ذاته ، وبالرغم من أنها لا تعرف ما هو هذا الشيء في ذاته فقد وصلت إلى ما وصلت إليه من الحضارة **لأنها في الواقع تعرفه وإن توهّمت أنها لا تعرفه** . فمنذا الذي يجهل أنّ مقلوب الشيء قائم في

الشيء ؟ وإذا حاولنا التعمّق في أيّ جزء من معرفة الشيء أو من معرفة مقلوبه فقد تعمّقنا وجه هذا الشيء ومقلوبه في آنٍ واحد . أمّا الحدود فهي حدود شيء لا يمكن فصله وتحديده .

إنّ (بور) لم يهتد إلى الحلّ إلّا بعد أن اكتشف التتاميّة ؛ مما لا حاجة إلى إعادة تكراره . وقد تقدّم أنّ الإيغال في تحديد كل من نهاية وبداية كل من الزوجين إنما هو على حساب خسارة في الزوج الآخر لا محالة ؛ لأنه تحديد يقوم على قسمة ما لا ينقسم .

لقد غرق البحث في بحر الذات والموضوع مع أنّ الشيء ـ أيّ شيء ـ إنما هو ذات وموضوع في وقت واحد ، فكل من (ض ر) و (ر ض) ذاتٌ في ذاتها وموضوعٌ لزوجها القائم في ذاتها ؛ أي أنّ كلاً منهما ذات وموضوع في آنٍ واحد . وكل من الضرّ والرضّ يفسّر الآخر ويوضحه ويجليه ، وهو بمثابة عقل له على قدره . . . أمّا الإنسان ، وقد خُلق في أحسن تقويم ، فله عقل على قدره الذي ميّزه الله عزّ وجلّ به من سائر المخلوقات . إنّ الإنسان قفز فوق الشيء في ذاته لشدّة وضوحه وبداهته وضرورته ، قفز فوقه ومع ذلك لم يتجاوزه ، وإنما اهتدى به في كل خطوة من خطواته . وليس ما نسوّده في الواقع إلّا تحصيلاً لما هو حاصل . وإنّ من أصعب أنواع التذكيرِ التذكيرُ بما هو حاصل ، وكذلك إصرارنا على أن نذكره في كل خطوة نخطوها فنقرن النقيضَ بنقيضه دائماً وأبداً .

وبعد ؛ أليس كل من (ض ر) و (ر ض) تابعاً للآخر ، ولكنه ليس تابع احتمالٍوإنْ اختفى واستتر في ذات زوجه فخُيِّل لنا على أنه تابع احتمال مع أنه تابعٌ حقاً وصدقاً ، وليس هنا من مجال لأيّ احتمال . أمّا الاحتمال الذي تتحدّث عنه نظرية الكمّ فهو احتمال ناشيء عن خفاء كل منهما في ذات الآخر .

الطبيعة تقفز ولا تقفز

« إنّ عملية الرصد نفسها تغيّر تابع الاحتمال بشكل متقطّع لأنها تنتخب من بين الحوادث الممكنة الحادث الذي وقع فعلاً . وبما أنّ معرفتنا بالجملة ، من خلال الرصد ، قد تغيّرت بشكل متقطّع ، وبذا نتكلّم عن (القفزة الكموميّة) . هذا وإنّ اتخاذ القول المأثور : « إنّ الطبيعة لا تقفز » أساساً لانتقاد نظرية الكمّ ، يمكن الردّ عليه بأنّ معرفتنا هي التي تتغيّر بالتأكيد بشكل متقطّع ، وهذا ما يبرّر استعمال (القفزة الكمومية) .

وهكذا فإنّ الانتقال من (الممكن) إلى (الواقع) يحدث أثناء عملية الرصد . وإذا أردنا أن نصف ما يحدث أثناء واقعة ذرّية فيجب أن ندرك أنّ كلمة « يحدث » لا تنطبق إلّا على فترة الرصد ، لا على ما يجري بين الرصدين ، كما لا تنطبق إلّا على عملية الرصد الفيزيائية ، لا على العملية النفسانية . ويمكن أن نقول : إنّ الانتقال من (الممكن) إلى (الواقع) يحدث بمجرّد أن

يبدأ تفاعل الغرض مع جهاز القياس ؛ أي بقية العالم ، هذا وليس لكلمة « يحدث » أية صلة بعملية انطباع النتيجة في ذهن الراصد ؛ لكن التغيّر المتقطّع ، الذي يطرأ على تابع الاحتمال ، يتولّد أثناء عملية الانطباع ؛ لأنّ التغير المتقطّع لمعرفتنا لحظة الانطباع هو الذي يتجلّى على صورة تغيّر متقطّع في تابع الاحتمال »[1] .

نجد في هذه الفقرة ، وكذلك في ما مرّ من أمثالها ، بعض الغموض . وتفسير الواقع بغير ما هو عليه نتيجة لمحاولة رصد جوانب من الشيء لا يمكن رصدها . إنّ القول : « إنّ عملية الرصد تُغيّر تابع الاحتمال » قول يقوم على عدم معرفة ما هو تابع الاحتمال ؟ .

في مثالنا السابق عن (ض ر) و (ر ض) اللتيْن تقوم كل منهما في الأخرى قد نُظِرَ إلى أننا إذا رصدنا (ض ر) مثلاً ولم يكن أثناء رصدنا لها لـ (ر ض) أي وجود نظراً لما درجنا عليه من قفزنا فوق نقيضها ومقلوبها القائم في ذاتها غير أنه من خلال البحث عن تفسير علاقة الأشعة بالإلكترون وما بينهما من تناقض قد اهتدى (بور) نظرياً إلى فكرة التتاميّة ، وأنّ كلاً من الصورة الموجية والصورة الجسيمية تتمّم كل منهما الأخرى وتتمّ بها ، وهذا كشفٌ رائعٌ جداً . غير أنّ الذي عكّر صفو هذا الكشف أنه جمع بين النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد . . وهذا الجمع مستحيل في رأي (أرسطو) الذي ساد العالم منذ أيامه إلى يومنا ، ولا ندري إلى متى سيظلّ سائداً مع أنه باطل ، فراح الفيزيائيون يحاولون تأويل هذا الاجتماع مع أنه اجتماع طبيعي يقوم عليه بناء الوجود من ألفه إلى يائه ، وقد حملهم ذلك النظر إلى أنّ أياً من الصورتين الموجية والجسيمية إنما هي تابع احتمال للأخرى دون أن ينتبهوا إلى أنّ كلاً من هاتيْن الصورتين بحكم تعاقبهما في المضيّ على فلكهما الواحد ، وبحكم قيام كل منهما في الأخرى لا يتبادلان المواقع فقط وإنما يتبادلان صفاتهما . . ولو أنهم فطنوا إلى أنهم قد سبق أن قالوا عن الزمان والمكان « إنّ مبدأ النسبية الحديث اضطرّ الفيزيائيين إلى تغيير نظرتهم إلى الزمان والمكان كليهما ، فلم يعودا مستقلّين أحدهما عن الآخر ، بل أصبحا محبوكين معاً في بناء واحد يسمى اليوم (المكان ـ الزمان) »[2] لما حاولوا وضع الحدود بين الصورتين الجسيمية والموجية .

لقد ذهب الإمام الغزالي قبلهم إلى ما هو قريب منه في جانب من جوانبه : « يلاحظ الغزالي أنه لا فرق بين الزمان والمكان فيقول : « كما أنّ البعد المكاني تابعٌ للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أنّ ذاك امتداد أقطار الجسم . . . فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى (قبل) و (بعد) ، وبين البعد المكاني الذي تنقسم

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٧٥ ـ ٧٦ .

(٢) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ٩ .

العبارة عنه عند الإضافة إلى (فوق) و (تحت) »[1] .

ومعنى ذلك « أنّ الزمان والمكان هما علاقة بين الأجسام ، أو بالأحرى هما علاقة بين تصوّراتنا . ولذلك وجد بعضهم أنّ رأي الغزالي يقرب كثيراً من نظرية (كانْت) التي تقول : « إنّ الزمان والمكان ليسا من المعاني الكلّية ، بل هما صورتان قبليتان سابقتان للتجربة نستعين بهما على إدراك العالم الخارجي . »[2] .

حركة كل من الصورتين الموجيّة والجسيميّة

لسنا بصدد الوقوف على ما بين الغزالي و(كانْت) من تقارب في هذا المجال ، وإنما نعود إلى قول الفيزيائيين بأنّ : « الزمان والمكان محبوكان في بناء واحد يسمى اليوم (المكان ـ الزمان) » .

فإذا كان بناء الزمان والمكان بناءً واحداً ، وحركتهما هي حركة الزوجين النقيضين من كل شيء فإنّ حركتهما أيضاً هي حركة كل من الصورتين الموجية والجسيمية اللتين تقوم كل منهما في الأخرى ، وسرعتهما في هذا التعاقب سرعة لا تتناهى . وهذا يعني أنّ كلاً من الصورتين تستبطن الأخرى في ذاتها لا محالة .

ولعلنا لو قلنا إنّ هناك موجة[3] واحدة تقوم من زوجين نقيضين كل منهما يستبطن الآخر ؛ لكان ذلك أقرب إلى الواقع القائم الموافق لكل من الزوجين في كل شيء . وإذا كان التعاقب بين الزوجين في الموجة تعاقباً يسرع سرعةً لا تتناهى بحكم أننا نكون في نهاية أحدهما في اللحظة التي نكون فيها في بداية الآخر ، والعكس بالعكس ، فهل إلى رصد هذين الزوجين ، وسرعتهما على حالها هذه ، من سبيل ؟

وإذا نظرتَ إلى تغيّرهما في تعاقبهما من موجية إلى جسيمية ، وبالعكس ، فإنه يمكن أن يقال عن هذا التغيّر إنه متقطّع من جهة ، وإنه متواصل وغير متقطع من جهة أخرى . أمّا التقطّع فقائم على أنّ كلاً منهما مستقلّة عن الأخرى كما يرى الفيزيائيون ، وهو نظر قاصر . وأمّا التواصل فقائم على قيام كل منهما في الأخرى . وهذا هو موضع حيرة الفيزيائيين الذين يحاولون تحاشي التناقض .

---

(١) « تهافت الفلاسفة » للإمام الغزالي ، ص ٦٥ .

(٢) « المنقذ من الضلال » للأمام الغزالي ، ص ١٥ .

(٣) هنا يُنظر إلى الجسيم على أنّه ليس إلاّ موجة من زوجين يقوم كل منهما في الآخر ، على غرار قيام كل من الزوجين (رض) و (ض ر) المتماثلين في الآخر . فهما متماثلان في كل شيء إلاّ في الوجهة .

الطبيعة تقفز من جهة ولا تقفز من جهة أخرى

إنّ من ينظر إلى الانتقال من النقيض إلى نقيضه في صورة انتقال الضرّ من (ض ر) من الاندفاع في ذاته إلى الاستقرار في الرّض من (ر ض) القائم في ذاته يشعر وكأنه قفز من النقيض في (ض ر) إلى النقيض في (ر ض) ، والعكس بالعكس .

وإنّ من ينظر إلى أنَّ نهاية الضر من (ضَ رَّ) ، التي هي الراء ، على أنها هي نفسها بداية الرض من (ر ض) التي هي هذه الراء نفسها يشعر على أنه لم يقفز .

ولو نظرت إلى قول (كساغوراس) القائل : « إنّ سبب كل تغير هو الامتزاج والانفصال »[1] . وإلى قول (هيجل) الذي وصف الحقيقة بأنها « تخرج من ذاتها لتعود إلى ذاتها » . . لوجدت الخروج والعودة والاتصال والانفصال هو منهج الشيء في ذاته . هذا وإنَّ الاتصال إنما هو اتصال كل من الزوجين بالآخر اتصالاً لا فكاك له ، أمّا انفصال الشيء فهو انفصال كل من الزوجين عن ذاته ليعود إلى زوجه القائم في ذاته ، ومثل هذا الانفصال في الواقع إنما هو اتصال ؛ لأنه طريق كل من الزوجين في عودته إلى ذاته من جديد ، ذلك هو منهج بناء هذا الوجود الذي ليس لنا إلّا أن نبني على صورة بنائه .

المدى الذي يصل إليه الجهاز الراصد ومبدأ الارتياب في تتاميّة بور

لقد وصفت تتامية (بور) بأنها تتام بين الصورة الموجيَّة والصورة الجسيِّمية وأن (بور) اكتشفها نظرياً ولم يكتشفها بأجهزة الرصد ، وقد قبلها الفيزيائيون . فهل الوصول نظرياً يعني هنا العجز عن الوصول إليها بالأجهزة التقنية ؟

إذا وقفنا عند مثل هذا السؤال قليلاً نجد أنَّ الوسائل التقنية إنما هي وسائل تحدّد وتميِّز ما له حدود ، أو ما يمكن أن تكون له حدود ، فإذا كانت تتاميَّة (بور) قسمينْ في واحد ، فهي كالماء مثلاً في **لحظة الميوعة والتبخر** ، التي لو رحت ترصد الميوعة وحدها أو التبخر وحده لما تمكنت من ذلك مهما بلغت وسائلك من الدقة ؛ لأن قطرة الماء في هذه اللحظة إنما هي ميوعة وتبخر في وقت واحد ؛ وعلى هذا فإنّ قطرة الماء **قفزت ولم تقفز** ؛ فقد قفزت لأنها انتقلت إلى حالة لا هي من الميوعة ولا هي من التبخر ، وإنما هي منهما حقاً في وقت واحد ، وكذلك الجزء المتبخر فهو متبخر ومائع في وقت واحد . ولم تقفز لأنّ كلاً من الميوعة والتبخر تقوم في واحد . . وهنا نصل

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٨٨ .

إلى الواقع الشاخص الماثل القائم ، والذي يتمثل في أنّ الوجود في ذاته هو لحظة الانتقال هذه التي تجمع النقيضيْن في واحد .

أما الانتقاد الذي يوجه إلى نظرية الكم بالكلمة المأثورة : « إنَّ الطبيعة لا تقفز » فإنّ مثل هذا الانتقاد إنما هو تثبيت لنظرية الكم في الواقع ، التي تقوم على مبدأ الارتياب . فأنت في رصدك لحظة الانتقال هذه لا ترصد الميوعة ولا التبخر ، وإنما ترصد شيئاً هو ميوعة وتبخر في آن واحد ، وهو شيء لا حدود فيه تفصل بين الميوعة والتبخر . وإذا أردت أن تعرف ذلك بأقصى دقة متخيلة ، فإنك لن تصل إلّا إلى ميوعة قائمة في تبخر ، وتبخر قائم في ميوعة لا محالة . وليس اللحظة التي تحولت فيها المادة على يد (رذرفورد) إلى قوةٍ لحظةً توصف بأنها مادة فقط ولا قوة فقط ، وإنما هي مادة وقوة في آن واحد .

ودخول الراصد وجهاز الرصد في كل عملية ، وإن نظروا إليه على أنه جزء من الظاهرة المرصودة ، فما ذاك إلّا لهذا الغموض الذي يبدو إذا رصدنا حدوداً لا وجود لها في كل لحظة ينتقل فيها الشيء من حالٍ إلى حال . وعلى هذا فإن اللحظة التي تنتقل فيها الموجة إلى جسيم ، أو الجسيم إلى موجة ؛ إنما هي لحظة ليست جسيماً ولا موجة ، وإنما هي جسيم وموجة في آن واحد .

وإذا أردنا التحقق من لحظة الانتقال هذه بالوسائل التقنية ، فلن نظفر بشيء ، لأننا نرصد ما يستحيل رصده بحكم أننا نرصد شيئاً إنما هو جسيم وموجة في آن واحد ، وليس بينهما من حدود فاصلة بحكم قيام كل منهما في الآخر . . ومن هنا كان اكتشاف الشيء في ذاته هو كلمة الفصل في هذا الموضوع .

وإذا نظرت إلى هذا الشيء في ذاته المتمثل في اللقاء من (ل ق ى) من قولهم : « وكل شيء استقبل شيئاً أو صادفه فقد لَقِيَهُ » المناقض لزوجه القائم في ذاته القلى من (ق ل ى) ؛ وجدت من تلقاه نقيض من تقليه أو تقلوه إذا أبغضته وهجرته[1] .

والشيء في ذاته هنا يتمثل في أنه لا شيء في ذات كل من (ق ل ى) و (ل ق ى) إلّا الأخرى ، وأنّ اللحظة نفسها التي تهجر فيها من تلقاه هي اللحظة نفسها التي تهجره فيها إذا قليته وأبغضته ، ولو أردتَ أن تضع الحدود بين نهاية كل منهما وبداية الأخرى لاستحال عليك ذلك . أمّا حين تنظر إلى هذه الصيغ من بناء اللغة المماثلة في تركيبها لبناء صيغ الوجود ، فإنّ

---

(١) نذكر دائماً أننا نقتصر على جانبين من جوانب التناقض التي لا تتناهى ولو رجعت إلى (ق ل) و (ل ق) لوجدتهما نقيضين . وقد تعرضنا لذلك في كتابنا « جدلية الحرف العربي » بما هو أوسع من هنا ، ولو أننا هناك لم نستوفِ من النقائض إلّا جوانب بعينها كذلك .

هذه الصيغ اللغوية بحكم أنها تنطق بلسانين : اللسان الفيزيائي ، واللسان اللغوي ؛ فإنك ترى هذه الحدود وترى الشيء قائماً في نقيضه كالشمس في الضحى ؛ ذلك لأنه مرَّ على البشر دهر الدهارير وهم يستعملون كلاًّ من (ل ق ى) و (ق ل ى) مفصولة عن الأخرى ومستقلة بذاتها تجوُّزاً ودون أن ينتبهوا إلى نقيضها القائم في ذاتها ؛ أي دون أن ينتبهوا إلى الشيء في ذاته .

أمّا في مجال بناء الواقع من مثل بناء كل من الصورة الموجية والصورة الجسيمية في تتامية (بور) فإنهم وإن تعارفوا على تمييز الصورة الموجية من الصورة الجسيمية نظرياً ، فإنهم لا يستطيعون تمييزهما تجريبياً ، بحكم أنّ النظر فكر ، وأنّ الفكر مصبوب ومجسّم في قوالب من أصوات ـ ألفاظ ـ على مثاله ، فإذا نظرتَ إلى مثال الفكر في قوالب اللفظ استطعت أن تتعرّف من خلال ذلك على ما لم تستطع التعرّف عليه بأي وسيلة تقنية أخرى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنّ باب التعميم يُفتح أمامك على مصراعيه من أجل تحقيق المقولة : « لا علم إلاّ بالكلّيات » .

فتتامية (بور) والزوجان اللذان يتمّم كل منهما الآخر في كل شيء إنما هو كلية عامة نجد فيها كلاًّ من الصورتين الموجية والجسيمية هي الأخرى ذاتها ، ولا تختلف عنها إلاّ في الاتجاه .

التعميم ومكان الراصد من التجربة

لقد شغلت مسألة الراصد حيزاً من التجربة ، ولكنها بالنسبة للشيء في ذاته مسألة غير ذات بال ؛ لأنّ الشيء في ذاته يُعرب بذاته عمّا هو في ذاته . . يقول (هايزنبرغ) :

« ومن هذا المنطلق لفت (بور) النظر إلى أننا نكون أكثر واقعيّة إذا اعتبرنا أنّ تقسيم العالم إلى غرض وبقيّة العالم ؛ ليس عملاً اعتباطياً . ذلك أننا عندما نقوم ببحوث في مجال الذرة نجد أنفسنا عموماً في الوضع التالي : نريد أن نفهم ظاهرة ما ونريد أن نفهم كيف يمكن أن نستنتج أنّ هذه الظاهرة من القوانين العامة للطبيعة . سنجد عندئذ أنّ الجزء من المادة أو الإشعاع الذي يساهم في هذه الظاهرة هو « الغرض » الطبيعي في المعالجة النظرية ، وهو الذي يجب فصله ، في هذه المعالجة ، عن الجهاز المستخدم لدراسة الظاهرة الذرية ؛ لأنّ جهاز القياس قد بناه الراصد ، وعلينا أن نتذكّر أنّ ما نرصده ليس الطبيعة ذاتها ، وإنما الطبيعة كما تبدو لنا من خلال طريقتنا في استجوابها . فعملنا العلمي يتألف من طرح أسئلة عن الطبيعة باللغة التي نملكها ، ومن محاولة الحصول على جوانب من التجارب التي نملك وسائل إجرائها .

وبهذا الأسلوب تذكرنا نظرية الكمّ كما يقول (بور) بالحكمة القديمة التي تقضي « بأن لا ننسى ، حينما نريد أن نكشف إيقاع الحياة ، أننا نحن في مأساة الوجود ، الممثلون والمشاهدون في آنٍ واحد » . ومن المعلوم أنّ نشاطنا الخاص ، في علاقتنا العلمية بالطبيعة ،

يصبح مهماً جداً عندما يترتب علينا أن نتعامل مع ذلك المجال من الطبيعة الذي لا نستطيع أن ننفذ إليه إلّا باستخدام أكثر الآلات إتقاناً »[1] .

إعراب الطبيعة بذاتها عن ذاتها عما هي عليه في ذاتها

إنّ هذه الفقرة تشير إلى أنّ الغاية ليس الوصول إلى التجربة في حدّ ذاتها فقط ، وإنما من أجل أن تكون وسيلة لنا للوصول إلى القوانين العامة للطبيعة ، كما أنّ علينا أن ننظر إلى أنّ ما تتألّف منه أشياء الظاهرة التي نريد أن نتعرّف جوانب منها إنما هي أشياء عامة في كل ظاهرة أخرى من مثلها . ولما كان الأمر كذلك فإنّ علينا أن ننظر إلى هذه الأشياء ـ وهي هنا الإشعاع والمادة ـ على أنها « الغرض » وأن ننظر إلى هذا الغرض على أنّه مشمول بقوانين هذا الوجود ؛ أي أنه ليس محصوراً في هذه الظاهرة وحدها ، وإنما له صفة الشمول . . وهذا النظر قد خفَّف من شدّة التعويل على الراصد وعلى وسائله ؛ لأنّ ما نرصده ليس الطبيعة في ذاتها وإنما الطبيعة كما تبدو لنا من خلال طريقتنا في استجوابها . . . وهذا يشير إشارة واضحة أنّ علينا أن نعمد إلى أنْ تعرب الطبيعة عن ذاتها بذاتها عما هي عليه في ذاتها ؛ أيْ أنْ تُعرب من خلال الشيء في ذاته الذي مثلنا له بـ (رض) التي هي الشيء ، وبـ (ض ر) التي تقوم في ذاتها[2] ، وعلى هذا فالزوجان النقيضان (ض ر) و (رض) هما الشيء في ذاته .

ولما كانت هذه المادة المتمثّلة بالجسيم وتمامها الإشعاع القائم في هذا الجسيم كما يقول (بور) فإنّ كلاً من الصورة الموجية والصورة الجسيمية بالنسبة للأخرى ككل من الزوجين في كل شيء بالنسبة للآخر ؛ أي كأيٍّ من (ض ر) و (رض) بالنسبة للأخرى . والعموم في الصورة الموجية عند (بور) يتمثل في شمولها لكل صورة موجيّة أخرى ، كما أنّ العموم في الصورة الجسيمية يتمثل في شمولها لكل صورة جسيمية أخرى . وكذلك فإنّ صورة كل من (ض ر) و (رض) إنما هي صورة كل زوجين من كل شيء . وإنّ ما نصل إليه في الصورة الموجية والصورة الجسيمية عند (بور) إنما نصل إلى مثله في كل صورة موجية ، ومن كل صورة جسيمية ، وكذلك فإنّ ما نصل إليه في الزوجين (رض) و (ض ر) إنما نصل إلى مثله من كل زوجين في كل شيء .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٧٨ ـ ٧٩ .

(٢) كل من (رض) و (ض ر) ذاتٌ في ذاتها ، وزوجها المناقض لها هو الشيء القائم في ذاتها . وقد سبق ذكر ذلك ونعيده هنا كما سنعيده غير مرة ؛ بحكم أنه كشف جديد في مجال اللغة .

غير أنّ مثل هذا التعميم لا نصل إليه من خلال جهاز الرصد والراصد مهما كانت الوسائل دقيقة ، ومهما كان الراصد مؤهّلاً ودقيقاً ؛ لأنّ أقصى ما يصل إليه الراصد هو رصد جوانب من جوانب الشيء التي لا تتناهى . أمّا إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته فهو إعراب كامل . ولمّا كنّا لا نستطيع استيعاب هذا الإعراب إلاّ على أقدارنا ، فإنّ الباب مفتوح على مصراعيه أمام الباحثين المؤهلين في كل زمان من كل مكان ليستمعوا إلى ما لم يستمع إليه غيرهم ، وهذا هو السرّ في تطوّر الحضارة وخروجها من حال إلى حال . أمّا قاعدة إعراب الشيء عن ذاته بذاته عمّا هو عليه في ذاته فتظلّ ثابتة وصحيحة .

ما يصل إليه الراصد
لا يؤرخ إلّا جانباً من جوانب الشيء

ولقد أصاب (هايزنبرغ) وأصاب (بور) في هذه الفقرة في عدم اعتبار ما يصل إليه الراصد كافياً بذاته ، كما أصابا في أنّ الغرض الطبيعي في كل معالجة هو أن نستنتج من هذه الظاهرة ما نستنتج من القوانين العامة للطبيعة . . أمّا القانون العام للطبيعة الذي تصدر عنه كل القوانين الأخرى ، فهو قانون أو ضابط التزاوج المتناقض الذي يقضي بأنّ كل شيء مؤلّف من زوجين نقيضين .

وسوف لا تقف الفيزياء عند حدّ التزاوج بين (الكواركات) ، كما سوف لا تقف عند حدّ التزاوج بين الصورة الموجية والصورة الجسيمية عند (بور) ؛ بل سوف تكشف البحوث المقبلة عن صورٍ من التزاوج في أعماق الصور الموجية والجسيمية ، وفي أعماق ما أطلق عليه لفظ (الكواركات) ما يجعلنا ننظر إلى شمول التزاوج المتناقض لكل ما في أعماق وظواهر وجودنا المفطور المخلوق . إنها ستشمل تلك الكائنات الدقيقة التي تظهر وتزول في جزءٍ من مليار مليار جزء من الثانية وكأنها تولد ميتة ، بل ومما هو وراء ذلك ممّا تقدّمت الإشارة إليه سابقاً .

القانون الأساس لحركة الشيء أي شيء

قد يكون من المهم أن نلاحظ عند هذه النقطة[1] أنّ المسألة ـ سواء كانت الهيولى الأولية إحدى المواد المعروفة أو شيئاً مختلفاً تماماً ـ تنطرح بشكل مختلف بعض الشيء في الجزء الأكثر حداثة من الفيزياء الذرية . فالفيزيائيون يحاولون اليوم أن يجدوا **قانون حركة أساسياً للمادة** يمكن

(١) يريد (هايزنبرغ) من قوله عند هذه النقطة قول (كسيمندروس) : « يوجد حركة خالدة هي نشوء عوالم واختفاؤها من الأزل إلى الأبد » من كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ٨٣ .

أن نستنتج منه رياضياً خواص كل الجسيمات العنصريّة . ومعادلة الحركة الأساسية هذه يمكن أن تخصّ أمواجاً من نوع معروف ـ أمواجاً بروتونية أو ميزونية ـ أو أمواجاً ذات طبيعة مختلفة أساسياً وليس لها صلة بأي من الأمواج والجسيمات العنصرية المعروفة اليوم . وقد يعني هذا ، في الحالة الأولى ، أنّ كل الجسيمات العنصرية يمكن إرجاعها ، بشكل ما ، إلى عدد صغير من أنواع جسيمات عنصرية **أساسية** .

والواقع أنّ بحوث الفيزياء النظرية كانت خلال العقدين الأخيرين من الزمن إلى حدّ كبير تسير في هذا الطريق . أمّا في الحالة الثانية فقد يمكن إرجاع جميع الجسيمات العنصرية إلى هيولى شاملة يمكن أن نسميها طاقة أو مادة ، ولكن أيّاً من الجسيمات العنصرية المختلفة لن يكون له عندئذٍ أفضلية التمتّع بأن يكون أساسياً . وهذه النظرة تتفق وضوحاً مع فكرة (آنا كسيمندروس) وأنا مقتنع أنّ وجهة النظر هذه هي الصحيحة في الفيزياء النظرية [1] .

لقد قام كل ما مرّ من هذا البحث على التزاوج المتناقض ؛ لأنّ الشيء ـ أيّ شيء ـ لا يمكن أن يوجد بدون قفا ومقلوب له على مثاله تماماً ومناقض له في الوجهة . وإذا كان قول (هايزنبرغ) عن إمكان إرجاع جميع الجسيمات العنصرية إلى هيولى شاملة يمكن أن نسميها طاقة أو مادة ، فإذا كانت الغاية أنّ كلاً منهما يجمعهما شيء واحد يقوم من زوجين نقيضين فهذا صحيح ؛ لأنه لا يمكن قيام شيء ليس له نظير قائم في ذاته في صورة زوج له يماثله في كل شيء ويختلف عنه في الوجهة ، وفي الوجهة فقط . وعلى هذا فجميع الجسيمات العنصرية ، ما اكتُشِفَ منها وما لم يُكتَشَف ، لابدّ أنْ تكون قائمة من زوجين . وهذا هو قول الفيزياء الحديثة « عالمنا عالم أزواج » . فالمطلوب أولاً ـ وهو ما يحاول الفيزيائيون أن يجدوه ـ هو **قانون حركة الشيء** .

فإذا نظرتَ إلى هذه الفقرة من خلال الزلّ من (زَلَّ) وجدته يتجه إلى الانطلاق في تباعد ، من قولهم : « زَلّ عن مكانته » إذا ابتعد عنها . ووجدتَ زوجه المناقض له والقائم في ذاته اللزّ من (لَ زَّ) يتجه إلى الاقتراب والالتصاق من قولهم : « لَزَّ الشيءُ بالشيء » إذا قُرِنَ به وأُلْصِق فالتزّ به ، ولازّه أي لاصَقَه ، وإذا نظرتَ إلى الشيء زَلَّ عن مكانته مبتعداً عنها ولزَّ ملتصقاً بها تبيّن لك أنّ (ز ل) و(ل ز) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً .

وهنا لابدّ من ملاحظة أمرٍ بالغ الأهميّة سبق أن كررنا التعرّض له ، وهو أنّ الموجود من

---

(١) جاء في حاشية المترجم الدكتور أدهم السمان مايلي : « إنّ أكثر العلماء النظريين الباحثين اليوم في هذا المضمار لا يشاطرون المؤلف هذا الرأي ، وقد أحرزوا تقدماً ملحوظاً في الطريق الآخر » من كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ٨٤ .

الشيء ، أي شيء ـ بالنسبة للشيء في ذاته ـ والذي مثّلنا له هنا بالزوجين (ز ل) و (ل ز) إنما هو نهاية كل منهما قائمة في بداية زوجه القائم في ذاته ، وهذا يعني أنّ الانتقال ليس انتقالاً من (ز ل) إلى (ل ز) وبالعكس ، وإنما هو انتقال من اللام في نهاية (ز ل) إلى هذه اللام نفسها من بداية (ل ز) ؛ أي أنه انتقال من **المثيل إلى المثيل** ؛ أي أنه إنتقال من **ذات الشيء إلى ما هو قائم في ذاته** ، وقل مثل ذلك في (ل ز) ؛ حيث أنّ الحركة فيها إنما تتمثّل في انتقال الزاي من نهاية (ل ز) إلى هذه الزاي نفسها من بداية (ز ل) ؛ أي أنه انتقال من **المثيل إلى المثيل** ، أي انتقال من ذات الشيء إلى ما هو قائم في ذاته .

لماذا كان الانتقال من المثيل إلى مثيله ؟

وعلى هذا فالحركة في سيرها إنما تنتقل من المثيل إلى مثيله القائم في ذاته ؛ أيْ من الزوج إلى زوجه ا لقائم في ذاته ، ولو أنها انتقلت من **المثيل إلى خلافه** لاحتاج الشيء الكامل إلى شيء من خارج ذاته ، وهذا نقصٌ فيه ، وقد خلقه الكامل سبحانه كاملاً لا يحتاج إلى شيء من خارج ذاته إلّا إلى خالقه سبحانه . ومثل هذا الاحتياج يجعل كلاًّ من الزوجين محتاجاً إلى غير زوجه القائم في ذاته ، وهذا ينتهي إلى فكّ الترابط بينهما ؛ ذلك الترابط الذي يقوم عليه الوجود في كل زوجين من كل شيء . . وهذا غير ممكن ؛ لأنّ وجود كل منهما قائم على وجود الآخر .

وعلى هذا فالحركة إنما تنتقل من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الزوج الآخر ضرورةً وبداهةً ، فإذا تمّ الانتقال أصبحت البداية نهايةً ، واحتاج الأمر إلى الانتقال من النهاية إلى البداية من جديد ؛ لتصبح البداية نهاية من جديد ، وذلك كذلك دائماً وأبداً . . **ذلك هو قانون الحركة الأساس** ، وجميع القوانين تصدر عنه وترتدّ إليه .

وهذا البحث من ألفه إلى يائه ـ كما يقولون ـ يقوم على **الشيء في ذاته** ، الذي تنتقل نهاية كل من زوجيه إلى بداية الآخر انتقالاً فوق الزمان والمكان في سرعة لا تتناهى ، وهذا يقضي بأنّ قيام النهاية في البداية يقوم على سرعة لا تتناهى من جهة ، وعلى أنها تبدو ساكنة سكوناً لا حراك به من جهة أخرى . وعلى هذا أيضاً فإنّ ما نجده من التفاوت بين طول الزمن لدى المراقِب ـ بكسر القاف ـ وقصره لدى المراقَب ـ بفتحها ـ فإننا نجد الأمر على عكس ذلك في المكان بسبب اتّخاذ سرعة حدّية هي سرعة الضوء (**٣٠٠٠٠٠ كم/ثا**) على أنها سرعة لا يمكن تجاوزها . أمّا الأمر في هذا البحث فيعتمد السرعة التي لا تتناهى في الانتقال من النهاية إلى البداية في كل زوجين من كل شيء . فهي ـ كما تقدّم ـ سرعة لا تتناهى من جهة ، وتبدو واقفة لا حراك بها من جهة أخرى ؛ ذلك لأنّ نهاية كل من الزوجين في بداية الآخر ثابتة بالرغم مما هي عليه من السرعة التي لا تتناهى . وإنّ من قانون الحركة هذا يمكن استنتاج خواص كل الجسيمات

العنصرية ، ومن هذه الخواص :

١ ـ إنّ الجسيم ذو حركتين ؛ الأولى من نهاية كل من الزوجين القائمين في ذات الجسيم إلى بداية الزوج الآخر في سرعةٍ لا تتناهى .

٢ ـ وإنّ الحركة الأخرى هي حركة كل من الزوجين جملةً واحدةً ـ على اعتبار أنهما شيء واحد ـ حول مركز يقع خارج الزوجين ، أو قل خارج الموجة القائمة من زوجين نقيضين .

٣ ـ وهذه الحركة من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر إنما هي حركة موجودة من وجه وغير موجودة من وجه آخر ، وتبدأ ولا تبدأ ، وتنتهي ولا تنتهي ، ويقوم نقيضها في ذاتها .

وإنّ القول : « فيمكن إرجاع جميع الجسيمات العنصرية إلى هيولى شاملة يمكن أن نسميها طاقة أو مادة » . يوافق القول : « إنّ الصراع بين الضدّين في فلسفة (هرقليط) يمكن أن يوجد بين شكلين من أشكال الطاقة »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة يتمثّل في أنّ الصورة الموجيّة هي ذاتها تقوم من زوجين نقيضين تبعاً لمن قال : « إنّ الإلكترون ليس إلّا موجة » ذلك لأنّ الموجة أقرب إلى الواقع من النظرية التي تقوم على التقسيم إلى صورة موجيّة وأخرى جسيميّة ، فإذا كان الإلكترون موجة فذلك يؤكّد أنّ المجال إنما هو مجال الصورة الموجية . وإنّ ما يبدو على أنه جسيم ليس إلّا موجة ، بشرط أن ننظر إلى كل موجة على أنها تتميّز من غيرها بزوجيها اللذين تقوم منهما ، وعلى هذا فالتماثل ليس بين موجة وموجة ، وإنما هو تماثل بين الزوجين اللذين تقوم بهما كل موجة ، وهذان الزوجان متماثلان ولا يختلفان إلّا في الاتّجاه .

ولعلّنا في المستقبل نواجه في الموجات ما واجهناه من عدد العناصر الأولية فيما اصطلح على وصفه بأنه مادة . . على أنْ لا تقوم المصطلحات حجر عثرة يضطرّنا إلى سوق المكتشفات لتنضوي تحت لواء هذه المصطلحات ، وعلى هذا فإنّ الحركة الأساسية لا تخصّ أمواجاً من نوع معروف ـ كما تقدّم آنفاً ـ وإنما هي مؤهّلة لأن تشمل جميع الأمواج التي لابدّ من أن يقوم الشيء في ذاته في كل موجة منها .

عودة إلى الشيء في ذاته

هذا وإنّ القول بأنّ : « الشيء بحدّ ذاته هو في نهاية الأمر ولدى الفيزيائي الذرّي الذي يستخدم هذا المفهوم ؛ بنية رياضية . لكن هذه البنية ناتجة عن طريق غير مباشر من التجربة ،

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٨٣ .

وذلك بعكس ما يراه كانْت »[1] . إنما هو قول نحتاج إلى الوقوف عنده لنتبينّ هل الشيء بحدّ ذاته « بنية رياضية » ؟ وهل هذه البنية ناتجة عن طريق غير مباشر من التجربة ؟ . . وهنا لابدّ من الرجوع إلى الشيء « بحدّ ذاته » لنسأله عن ذلك ؛ لأنّ في إعراب كل شيء عن ذاته بذاته عمّا هو عليه في ذاته ؛ الخبر اليقين .

إذا نظرتَ إلى الزوجين النقيضين الرَّصّ من (رَصَّ) والصَّرِّ من (صَرَّ) ، وجدتَ الرَّص من (ر ص) يتجه إلى شدّة التقارب في التصاقٍ في صورة البنيان المرصوص ، كما يتجه والصَّرّ من (ص ر) إلى التمادي في انطلاق وتباعد في صورة الريح الصرصر التي تتمادى في انطلاق وتباعد . وعلى هذا فالتناقض بين الرصّ والصرّ إنما هو تناقض بين ما يرتصّ متقارباً ، وما ينطلق متباعداً .

ولا يشكّ أحد أنه بمجرّد وجود أيٍّ من (ر ص) و صر فلابدّ من أن يوجد معها مقلوبها القائم في ذاتها ، فبمجرّد أن توجد (ر ص) توجد (ص ر) في صورة مقلوب لها قائم في ذاتها ، وبمجرّد أن توجد (ص ر) توجد (ر ص) في صورة مقلوب لها قائم في ذاتها ، **وهذه هي البدهيَّةُ الأولى** ، أو قل : هذه هي بؤرة اليقين التي يبحثون عنها ، والتي هي الأساس الذي قام ويقوم عليه تفسير هذا الوجود ، بحكم أنّ قيام كل من الزوجين في الآخر من كل شيء إنما هو قيام حدثَ ضرورة ويُدرَك بداهة ؛ على مثل ما هي عليه الحال في الزوجين النقيضين (ص ر) و (ر ص) . فهل نقول : إننا جرّبنا قيام كلٍّ منهما في الآخر ؟ وأيّ تجربة هذه لما هو قائم ضرورةً ومدركٌ بداهةً ؟؟ أمّا إذا كنا نعني بالتجربة مجرّدَ التقائنا بما لم ننتبه إليه من قبل ، وهو من أضرّ الضرورات وأبسط البداءة ، فهذا قول صحيح ، وإذا كان لفظ التجربة يصدق على مجرد الالتفات إلى ما هو قائم ضرورةً ومدركٌ بداهةً ، فكيف يَصحّ أنْ ننظر إلى ما ننتبه إليه أو إلى ما نصادفه على أنه تجربة ؟؟

ولما كان الشيء بحدّ ذاته هو اللبنة الأولى التي بنيَ عليها هذا الوجود من ألفه إلى يائه ، وأنه يستحيل وجود الشيء إن لم يكن نقيضه ومقلوبه قائماً في ذاته ، فكيف ننظر إلى هذا الذي هو قوام وجودنا ، وقوام كل حركة من كل متحرّك في وجودنا ؛ على أنه مجرّد بنية رياضية قائمة على مجرّد الاصطلاح ؟؟

إنّ النظر إلى الشيء في ذاته على أنه « بنية رياضية » عند الفيزيائي هو الذي أبعد الفيزياء في كثير من جوانبها عن الوضوح ، إنْ لم نقل في أشدّ جوانبها خطورةً . ويكفي أن نشير هنا إلى أنه أبعد نظرية الكمّ عن الثابت الذي تبحث عنه ؛ ألا وهو وجود سرعة لا تتناهى ، بحكم أنّ

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ١١٦ .

الانتقال من نهاية أيٍّ من الزوجين إلى بداية ألآخر إنما هو انتقال يحدث **حالاً وضرورةً وبداهةً** . وليس أحد بحاجة ـ وهو يعلم أنّ نهاية وبداية كل من الزوجين تقوم في شيء واحد ـ أن يُقال له : إنّ الانتقال من نهاية كل من (ر ص) و (ص ر) إلى بداية الأخرى يحدث حالاً دونما أيِّ حاجة إلى مضيّ أيّ زمنٍ ، أو قطع أية مسافة .

وهذا الترابط بين الزوجين من كل شيء هو الأساس الذي قام عليه الوجود . ولهذا وجدنا (تروبتسكي) في تحديده لمبادىء الثورة المنهجيّة التي بها (الفونولوجيا) يحدّدها في المبادىء الأربعة التالية :

المبدأ الأول (لتروبتسكي) : لا يهتمّ علم الأصوات بدراسة الظواهر اللغوية الشعورية ، بل هو يهتمّ بدراسة البنية السفلية اللاشعورية . وهذا المبدأ يعلن أنّ علينا أن لا نقف عند حدود الزوج الظاهر من كل زوجين في كل شيء كأن نقف عند حدود (ص ر) الظاهرة دون أن ننتبه إلى (ر ص) القائمة في ذاتها والتي يقوم عليها وجودها . وكأنْ نقف عند حدود (ر ص) الظاهرة دون أن ننتبه إلى (ر ص) القائمة في ذاتها والتي يقوم عليها وجودها . . وهذا يعني أنّ الأساس في فهم هذا الوجود أن ننظر إليه على أنّ خالقه عزَّ وجلَّ قد بناه على هذا **الشيء** في ذاته .

المبدأ الثاني (لتروبتسكي) : لا يدرس علم الأصوات الحدود منفصلةً ، بل هو يدرس العلاقات بين الحدود . ذلك لأنّ العلاقات بين الحدود هي التي تكشف لنا عن سرّ الرّبط القائم بين كل زوجين من كل شيء ، على مثل ما هي عليه الحال بين الزوجين (ص ر) و (ر ص) ؛ حيث أنّ نهاية كل منهما هي نفسها بداية الآخر ، ولولا ذلك لم يكن هناك من ربطٍ بين الزوج وزوجه ، بل لما قام هذا الوجود من أساسه الذي أقامه عليه خالقه(١) .

وعلى هذا فإنّ وجود مثل هذه السرعة التي لا تتناهى يجعلنا نقف عند حدٍّ معيّنٍ من النظرية النسبية التي تقوم فيما تقوم عليه على سرعة الضوء الحدّية ، بحكم أنه تقوم في هذا الوجود سرعة أخرى قائمة ضرورة ومدركة بداهةً هي سرعة الانتقال من نهاية كل من الزوجين في كل شيء إلى بداية الآخر في الشيء في ذاته .

وهذه السرعة هي التي تجعلنا ننظر إلى **مفهوم الآنيّة** بأنه مفهومٌ يصبح مطلقاً من جهة ، لأنه يسرع سرعة لا تتناهى ، وهو مقيّد بزوجه من جهة أخرى . وفي هذه السرعة وفي قيدها الذي يمسك بها أنْ تضلّ ؛ تتمثّل اللانهاية .

هذا ولابدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الذي نتحدّث عنه إنما هو في **مجال الشيء في ذاته** .

---

(١) نكتفي هنا بهذين المبدأين ؛ لأنه قد سبق التعرض لها فيما تقدّم من هذا البحث غير مرة ، فليرجع إليهما .

ولا يعني ذلك أن نصرف النظر عمّا وصلت إليه التجارب قطعاً . إنّ كل ما يعنيه لا يزيد عن وضع الشيء في ذاته في مكانه من كل تجربة ؛ لا ينقضها ، وإنما ليضيف إليها مفهومه الذي هو الأساس .

نظرة إلى تطوّر الفلسفة الإغريقية

وإذا نظرتَ إلى القول :

« لو ألقينا إلى الوراء نظرة على تطوّر الفلسفة الإغريقية حتى هذا الحدّ ندرك أنها ، منذ نشأتها حتى هذه المرحلة ، كانت ترتكز على فكرة التنازع بين الواحد والمتعدّد ؛ أي أنّ العالم كما تدركه حواسنا يتألّف من عددٍ لا متناهٍ من الأشياء ، كالحوادث والألوان والأصوات ، ولكن فهمها يتطلّب منّا أن نُدخل عليها نوعاً من التنظيم . والتنظيم يعني أن ندرك ما هو مساوٍ أنه يعني ضرباً من الوحدة . ومن هنا ينشأ الاعتقاد بوجود مبدأ أساسي ، وتنشأ في الوقت ذاته صعوبة أن تشتقّ منه العديد اللامتناهي من الأشياء . وبما أنّ العالم يتألّف من مادة ، فإنّ ضرورة وجود سبب مادي لكلٍّ هو نقطة انطلاق طبيعية .

لكن إذا سرنا مع فكرة الوحدة الأساسية إلى النهاية فإننا نصل إلى هذه الصيرورة المتجانسة المتناهية الخالدة التي هي ، سواء كانت مادية أو لا ، لا تستطيع بحدّ ذاتها أن تفسّر هذا العدد اللامتناهي من الأشياء . وهذا يجرّ إلى فكرة التعارض بين الكينونة والصيرورة ، ويؤدي في النهاية إلى حلّ (هرقليط) ؛ أي أنّ التغيّر نفسه هو المبدأ الأساسي ، هو « التغيّر الخالد » على حدّ قول الشعراء . لكن التغيّر ليس بحدّ ذاته سبباً مادياً ، وهو على هذا الأساس يتمثّل في فلسفة (هرقليط) بالنار كعنصر أساسي ، فهو في آنٍ واحد مادة وقوة محرّكة .

ويمكن أن يلاحظ هنا أنّ الفيزياء الحديثة تقترب كثيراً ، في بعض أساليبها ، من تعاليم (هرقليط) ؛ فإذا أبدلنا كلمة « نار » بكلمة « طاقة » أمكننا أن نكرّر أقواله بحذافيرها تقريباً في وجهة نظرنا الحديثة ، فالطاقة هي في الحقيقة الهيولى التي منها تَصَنَّعَتْ كلُّ الجسيمات العنصرية وكل الذرات وبالتالي كل الأشياء . والطاقة هي هيولى ؛ لأنّ مجمل كميتها لا تتغيّر ، ولأنّ الجسيمات العنصرية يمكن عملياً صنعها من هذه الهيولى ، بدليل التجارب العديدة التي تتخلّق فيها جسيمات عنصرية . والطاقة يمكن أن تتحوّل إلى حركة وإلى حرارة وإلى نور ، وحتى إلى توتّر ، كما أنّ الطاقة يمكن أن تدعى السبب الأساسي لكل التغيّرات في العالم »[1] .

والتعقيب على هذه الفقرة أنّ فكرة التنازع بين الواحد والمتعدّد ليست كما نتصوّر عن

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٨٥ ـ ٨٦ .

التنازع ، فإذا كان الشيء في ذاته هو الأساس ، فإنّ هذا قد وُجد من صورتين نقيضتين ، وهذا ما ذهب إليه (أرسطو) ، ونقله عنه الفارابي ؛ لولا أنّ (أرسطو) ، بالرغم من قوله هذا ، لا يقول باجتماع النقيضين في وقت واحد من شيء ؛ بل يقول بتعاقبهما ، حيث يتلف هذا فيقوم ذاك ، ويتلف ذاك فيقوم هذا ؛ أي تتلف (ص ر) فتقوم (ر ص) ، وتتلف (ر ص) فتقوم (ص ر) . . وهذا هو المستحيل بعينه ؛ إذ كيف يتلف أيٌّ منهما ويبقى الآخر ، مع أنّ وجود كل منهما رهنٌ بوجود الآخر ؛ يوجد بوجوده ، ويتلف بتلفه ؟ إنه ثوبٌ فَصَّلَ (أرسطو) اللابس عليه ، ولم يفصّله على قدِّ لابسه . والصُوَر التي تخيّلها (أرسطو) وتابَعَهُ عليها الفارابي إنما هي صورٌ ابتُدعت ابتداعاً ليكون تعاقب تلف إحداها وقيام الأخرى من أجل تحاشي اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد .

وإنّ خيراً من عبارة التنازع بين الواحد والمتعدّد أن نقول بالتعاون بينهما ؛ لأنّ المقام هنا للتآلف بين النقيضين ، وعن هذا التآلف يصدر الكثير . ففي هذه اللغة التي صُرفنا فيها عن استعمال الحقيقة إلى مجازها نجد أنّ هذه المجازات التي تقوم عليها إنما هي مجازات لا تتناهى على مثل ما سبق التعرّض له .

ولهذا فإنّ قول (هرقليط) : « إنّ التنازع بين الأضداد ضربٌ من التوافق » صحيح ، ومن هنا وجدنا القول بأنّ « الشيء في ذاته هو الأساس » قول صحيح ، وهو في خروجه من ذاته في (ص ر) ، وعودته إلى (ر ص) القائمة في ذاتها ، ثمّ خروجه منها إلى (ص ر) القائمة في ذاتها من جديد ، خروجاً فعودةً في تعاقب مستمر ؛ يُحدث التغيّر الذي لا يتوقف .

وإذا كان كل من الصرِّ والرصِّ نقيضاً للآخر حقيقةً ، فإنّ الشيء في ذاته يتمثّل في قيام كل منهما في الآخر ، وإنّ لكل من الصرّ والرصّ من صور المجاز ما لا يتناهى . والصرّ والرصّ هما زوجان في واحد حقيقةً ، ويصدر عن تعاقبهما المستمرّ ما لا نهاية له من التغيّر . . ولهذا فإنّ خروج الكثير من الواحد إنما هو خروجٌ تقضي به طبيعة الأشياء .

أمّا التعارض بين الكينونة والصيرورة فهو في الواقع أسمى وأروع صور التآلف والانسجام ؛ لأنّ الشيء ، منذ كان الشيء ، يقوم من زوجين نقيضين يظلّان في صيرورة دائماً ، وتعاقب مستمرّ ، فكل من الزوجين (ص ر) و (ر ص) تتعاقبان ، كلٌّ منهما تعقب في سيرهما على فلكهما الواحد الأخرى ؛ فالتباعد في تمادي (ص ر) منتهٍ إلى الاقتراب والارتصاص في (ر ص) ، والارتصاص في (ر ص) منتهٍ إلى التباعد في (ص ر) ، وذلك كذلك دائماً وأبداً ، وكل منهما يحرّك الآخر ويتحرّك به في صيرورة مستمرّة دائمة .

وعلى هذا فالكينونة تتمثّل في وجودهما ، فإذا وُجدا قامت الصيرورة في تعاقبهما على فلكهما الواحد ، كلٌّ منهما يحرّك الآخر ويتحرّك به . وأمّا التجانس بين الزوجين فهو تماثل في كل شيء

إلاّ في الاتجاه ، فاتجاه كل منهما نقيض اتجاه الآخر ؛ إذ يبدأ أحدهما من حيث ينتهي الآخر .

وأمّا القول : « إنّ الطاقة هي الهيولى التي تصَنَّعَتْ منها كل الجسيمات العنصرية وكل الذرات وبالتالي كل الأشياء » فإنّ هذا القول يصبح مقبولاً إذا نظرنا إلى الطاقة على أنّ كل جزيء منها قائم من زوجين ، على مثل ما ذهب إليه (بور) في نظريته التتامية ؛ لأنّ الهيولى إذا وُجدت فإنّ وجودها يقوم من زوجين نظيرين كل منهما نقيض الآخر ويقوم في ذاته . أما أنّ كمية هذه الهيولى لا تتغيّر ، فهذا صحيح ، وهو ما يعبِّرون عنه بثبات النصّ وتغيّر المحتوى .

ويمكن إجمال ما تقدّم فيما يلي :

إنّ المبدأ الأساس هو الشيء في ذاته الذي نمثّل له في البكاء من (ب ك ى) الذي يتجه إلى خروج شيء من شيء في صورة الدمع يخرج من العين ، وإلى نقيضه القائم في ذاته وهو الكبو من (ك ب ا) الذي يتجه إلى احتباس الشيء وعدم خروجه في صورة الزَّنْد إذا (ك ب ا) ؛ أي لم تخرج ناره . وإنّ خروج الدمع بالبكاء من (ب ك ى) نقيض تواري النار في الزند إذا (ك ب ا) ، وعلى هذا فكلٌّ من (ب ك ى) و(ك ب ا) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً .

فإذا نظرتَ إلى الدمع يخرج من العين ثمّ يكبو ، وإلى النار تكبو في الزند ثمّ توري ؛ وجدتَ الشيء يخرج ليحتبس ، ويحتبس ليخرج ؛ أي وجدتَ الشيء يقوم على التغيّر والانتقال من حال إلى حال . وإذا نظرتَ إلى الصورة الموجية تندفع لتتهادى من أحد زوجيها لتنجزر في الآخر ، ثمّ تتهادى منه لتنجزر مرة أخرى في تعاقب مستمر بين جَزْرٍ ومَدٍّ ، ونظرتَ إلى هذه الصورة الموجية قائمةً من زوجين نقيضين ، فقد وقعتَ على المبدأ الأساس في بنية الوجود ، تلك البنية القائمة على التغيّر الذي لا يتوقّف بحكم قيام نهاية كل من الزوجين من كل شيء في بداية الآخر ، وإنّ ما كانت هذه حاله فهو في تغيّر مستمر . ولك أن تتعامل مع هذه الموجة على أنها **مجرّد طاقة يمكن أن تظهر في صورة حركة أو حرارة أو نور أو توتّر .**

التفاعل اللاعكوس
ونظرية الكمّ وتداخل الاحتمالات

إنّ موضوع « اللاعكوس » موضوع ليس من طبيعة أشياء هذا الوجود ، والتي هي أشياء يستحيل أن تقوم على غير العكوس ؛ أي على غير التناقض في كل زوجين من كل شيء .

وإنّ القول :

« إنّ من المعلوم جيداً أنّ « اقتصار رزمة الأمواج » يظهر دوماً في تفسير (كوبنهاغن) لدى المرور من الممكن إلى الواقع . أي إنه تابع الاحتمال ، وقد كان يغطي تشكيلة واسعة من

الممكنات ، قد اقتصر فجأةً على تشكيل أضيق بكثير ، بدليل أنّ التجربة قد أدّت إلى نتيجة عينية ، وأنّ حادثاً قد وقع فعلاً . إنّ هذا الاقتصار يتطلّب أن يتخرّب ما نسميه تداخل الاحتمالات (وهو الظاهرة الأكثر تمييزاً لنظرية الكمّ) من جرّاء التفاعل (اللاعكوس والمجهول جزئياً) بين الجملة من جهة ، وبين بقية العالم من جهة أخرى . وهنا يحاول (جانوسي) تغيير نظرية الكمّ بأن يداخل في المعادلات ما يسميه **حدود التخامد** ؛ بحيث أنّ حدود التداخل تختفي تلقائياً بعد زمن محدود . ولكن حتى لو انسجم هذا مع الواقع ـ وليس من سبب يحمل على هذا الاعتقاد بموجب التجارب التي أجريت ـ فإنه يبقى لهذا التفسير عدد من النتائج المعلّقة التي لاحظها (جانوسي) نفسه(أمواج تنتشر بأسرع من الضوء ، مثلاً تعاكس في الترتيب الزمني للسبب والمفعول . . . إلخ) وعلى هذا فلسنا على استعداد للتضحية ببساطة بنظرية الكمّ من أجل وجهة نظر كهذه ، إلاّ إذا أجبرتنا التجربة عليها »[1] .

والتعقيب على ما تقدّم يتمثّل فيما يلي :

إذا نظرنا إلى القول : « إنّ اقتصار رزمة الأمواج يظهر دوماً في تفسير (كوبنهاغن) لدى المرور من الممكن إلى الواقع على أنه تابع احتمال » وجدنا المرور من اللَّد من (لَ دًّ) ـ الذي يتجه إلى حال مَنْ يشدّد في خصومته المناقض لحال الدَّل من (دَ لًّ) وهي الحال التي يكون عليها الشخص من السكينة والوقار ، المناقضة لحال المتشدّد في خصومته ـ ليس مروراً من الممكن إلى الواقع ، وإنما هو مرور من **المحتوم إلى المحتوم** . لأنك حين تكون في أية نهاية من أي زوجين في كل شيء فإنه من المحتوم عليك أن تكون في بداية الزوج الآخر لا محالة . فإذا كنت في الدال من نهاية (ل د) فلابدّ من أن تكون في الوقت نفسه في الدال من بداية (د ل) لا محالة بحكم أنها دال واحدة ؛ هي في آخر (ل د) نهاية ، وهي في أول (د ل) بداية . والأمر في اللام من آخر (د ل) وأول (ل د) على هذا أيضاً .

أمّا الممكن فهو أن تختار موجة مثلاً فتكون حرّاً فيما تختار[2] ، أمّا بعد أن تختار فإنّ نهاية الزوجين فيما اخترته محتوم عليها أن تقوم في بداية الزوج الآخر . وهذا يقضي ضرورةً بأن تقوم كل من (د ل) و (ل د) في الأخرى ضرورةً ؛ أي أنك إذا اخترتَ المقدّمة اخترتَ النتيجة في الوقت نفسه .

أمّا العبارة الآنفة الذكر : « إنّ اقتصار رزمة الأمواج يظهر دوماً في تفسير (كوبنهاغن) لدى المرور من الممكن إلى الواقع على أنه تابع احتمال » فإنه قول بعيد عن الواقع ؛ ذلك لأنّ الأمواج

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٧١ .

(٢) معروف أنّه لا مجال للاختيار هنا ؛ غير أنَّ التعرض لذلك إنما هو من أجل ملاحظة الاختيار عند الإنسان .

مؤلّفة من أشياء ، وكل شيء مؤلّف من زوجين . إنّ الواقع الذي ننتهي إليه ضرورةً ليس تابع احتمال ، وإنما هو الزوج الآخر المماثل لزوجه في كل شيء عدا الاتجاه ، فنحن حين نمرّ من (د ل) إلى (ل د) ، ومن (ل د) إلى (د ل) فإنما نمرّ من المثيل إلى مثيله القائم في ذاته ، وليس إلى **تابع احتمال مطلقاً** ؛ لأنه لو كان تابع احتمال لم يكن لعدم وجوده من الأثر ما يكون ، لعدم قيام كل من (د ل) و(ل د) في الأخرى اللتين يستحيل وجود أيٍّ منهما إن لم تكن الأخرى قائمة في ذاتها ضرورةً . فكيف تكون كل منهما بالنسبة إلى الأخرى تابع احتمال ، ووجود أيٍّ منهما رهنٌ بوجود الأخرى ؟ هذا وإنّ رزمة الأمواج ليست إلّا عدداً من الموجات ، ويصدق على الموجة منها التي نتحدّث عنها ما يصدق على أيّ زوجين من كل شيء .

إنّ الشيء في ذاته إنما هو كتتاميّة (بور) لا يمكن لأيٍّ من صورتيها الموجية والجسيمية أن تكون آصَلَ من الأخرى أو أحقَّ منها ، ولو كانت أيّ منهما كذلك لما قام التتامّ بينهما أبداً .

السبب من وراء اللجوء إلى تابع الاحتمال

إنّ القول بتابع الاحتمال أو النزوع إلى الوجود ناشيء عن النظر إلى استتار أحد الزوجين في ذات الآخر من كل شيء ، الذي يبدو على أنه تابع احتمال أو النزوع إلى الوجود ، نظراً لعدم الوصول إلى ما يعنيه الشيء في ذاته . ولمّا كان الشيء في ذاته يعني قيام كل من الزوجين من كل شيء في ذات الآخر على غرار قيام كل من الزوجين النقيضين (ل د) و(د ل) في الآخر قياماً لا فكاك له ، فإنّ هذا القيام ، وهو أوضح شيء ، قد خفي لشدّة ظهوره ، فتجاوزه العلماء ولم يقفوا عنده ، مع أنه اللبنة التي قام عليها بناء الوجود في كل شيء من أشيائه .

تابع الاحتمال
يغطي تشكيلة واسعة من الممكنات

إنّ القول : « بأنّ تابع الاحتمال كان يغطي تشكيلة واسعة من الممكنات ثم اقتصر فجأةً على تشكيلٍ أضيق بكثير » يرجع إلى أنّ التناقض بين الزوجين حقيقةً كالتناقض بين الكَتْبِ من (كَ تَ بَ) الذي يتجه إلى ضمّ شيء إلى شيء وتوثيقه ، وزوجه المناقض له وهو البتك من (بَ تَ كَ) الذي يتجه إلى شقّ الشيء وفصله في صورة بَتْك آذان الأنعام ، أي شقّها ، وانفصال كل من جانبي الشقّ بعضهما عن بعض .

ولمّا كان ليس للكَتب من نقيض حقيقةً إلّا البتك ، كما أنه ليس للبتك من نقيض حقيقةً إلّا الكتب ، فإنه ليس للصورة الموجية من نقيض حقيقة إلّا الصورة الجسيمية ، والعكس بالعكس . ولمّا كانت صور من الكتب والبتك تتعدّد في كلّ انتقال من نهاية أحدهما إلى بداية

الآخر في سرعةٍ لا تتناهى ، فإنّ الصور بحكم هذه السرعة إنما تتعدّد تعدداً لا يتناهى . وقل مثل ذلك في تعدّد صور الصورتين الموجية والجسيمية من تتامية (بور) من جهة ، وهما واحد من جهة أخرى بحكم قيام كل منهما في الأخرى ؛ على غرار قيام كل من (ك ت ب) و (ب ت ك) في الأخرى .

أمّا تابع الاحتمال فليس إلاّ أحد الزوجين البتك أو الكتب في اللحظة التي يستتر فيها في ذات زوجه . ولمّا كانت سرعة التعاقب في الظهور والاستتار سرعة لا تتناهى ، فإنّ من المستحيل رصد ما وصفوه بأنه تابع احتمال مع أنه ليس إلاّ أحد الزوجين من كل شيء في حال قيامه في ذات زوجه . وليس إلاّ إحدى الصورتين الموجية والجسيمية حين تستتر كل منهما في ذات الأخرى ، على غرار استتار كل من (ك ت ب) و (ب ت ك) في ذات الأخرى ، مع ملاحظة التعاقب في الظهور والاستتار .

ونسأل : هل يمكن أن يكون أيّ من الزوجين في كل شيء في حال قيامه في ذات زوجه الذي يوجد بوجوده ويزول بزواله تابع احتمال له ؟ وهل تكون كل من الصورتين في قيامها في الأخرى تابع احتمال لها ؟ إنّ الذي جعل أصحاب نظرية الكمّ ينظرون إلى الزوج الآخر في حال ظهور زوجه وقيامه في ذاته تابع احتمال هو عدم وصولهم إلى **ما هو الشيء في ذاته** الذي مثّلنا له هنا بقيام كل من (ك ت ب) و (ب ت ك) في ذات الأخرى ، والذي يمكن التمثيل له بتتاميّة (بور) . إنّ الذي وقع فعلاً أنّ هذا الحادث إنما نشأ من انتقال نهاية كل من الصورتين إلى بداية الأخرى بحكم أنّ للصورتين حركتين إحداهما الانتقال من نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى ، أمّا الأخرى فهو انتقالها معاً حول مركزٍ يقع خارجها على اعتبار أنهما شيء واحد من زوجين ، كما هي الحال في انتقال الأرض حول ذاتها وانتقالها حول الشمس خارج ذاتها .

وعلى هذا فإنهم لمّا نظروا إلى أنّ تابع الاحتمال يغطّي تشكيلةً واسعةً بسبب سرعة حركة الانتقال من نهاية كل من الصورتين إلى بداية الأخرى ، وكأنّ كل انتقال تشكيلةٌ بعينها ، فإنهم قد نظروا من جهة أخرى إلى أنّ هذه التشكيلة الواسعة واحدةً بحكم صدورها عن الصورتين من جهة ، وهي من جهة أخرى متعدّدة بتعدّد ظهور كل منهما واستتارها في كل انتقال من نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى . والانتقاد الذي يُوَجَّه إلى ذلك هو أنّ الانتقال من نهاية إحدى الصورتين إلى بداية الأخرى إنما هو انتقال ليس إلى رصده من سبيل ، وكأنهم حاولوا رصد انتقال الصورتين معاً حول مركزٍ يقع خارج ذاتيهما ، وليس انتقال نهاية كل منهما إلى بداية الأخرى القائمة في ذاتها .

تخرب تداخل الاحتمالات

والقول : « إنّ هذا الاقتصار يتطلّب أنْ يتخرّب ما نسميه تداخل الاحتمالات ، وهو الظاهر الأكثر تميّزاً لنظرية الكمّ » قولٌ يقوم على التداخل الناشيء عن قيام نهاية كل من الزوجين في بداية الآخر من كل شيء ، وقيام نهاية كل من الزوجين ليس من تداخل الاحتمالات في شيء ، وإنما هو الرباط الذي يربط كلاً من الزوجين بالآخر من كل شيء ، وهو أقوى وأكمل وأتمّ وأوثق رباط يمكن أن يتصوره العقل ، بل إنه رباط يفوق كل تصوّر بحكم قيام النهاية في البداية من كل شيء . وقد أصبح واضحاً أنّ ما يصفونه بأنه تداخل الاحتمالات ليس إلّا قيام نهاية كل من الزوجين في بداية الآخر ، وهو قيامٌ ثابت ، بل هو الثابت وحده ؛ حيث تخرج الحركة من ذاتها في (ك ت ب) إلى ما هو قائم في ذاتها في (ب ت ك) ، ثم لتخرج من ذاتها في (ب ت ك) لتعود إلى ما هو قائم في ذاتها في (ك ت ب) ، وذلك كذلك دائماً وأبداً . . إنه خروج وعودة في تعاقب مستمر .

التفاعل اللاعكوس والمجهول جزئياً

إنّ التفاعل اللاعكوس لا وجود له ، فالوجود كلّ الوجود للتفاعل المتناقض المعكوس ، غير أنّ الفيزيائيين لّما غاب عنهم الزوج الآخر ونظروا إلى أنّ الموجود إنما هو زوجٌ واحد ، وشاهدوا التفاعل قائماً في هذا الزوج الواحد نظروا إلى التفاعل فيه على أنه تفاعلٌ لا عكوس . ولو أنهم نظروا إلى أنّ نقيضه قائم في ذاته لعلموا يقيناً أنه تفاعل قائم على العكوس والتناقض ، على غرار التناقض والعكوس المتمثّل في كل من (ك ت ب) و (ب ت ك) ؛ حيث تعاكس كل منهما الأخرى وتقوم في ذاتها ، كما أنّ الحركة في كل منهما تخرج من نهاية إحداهما إلى بداية الأخرى في تعاقب مستمر .

ولّما كان الشيء ـ أيّ شيء ـ لا يوجد إلّا ونقيضُهُ قائمٌ في ذاته ، فكيف يقوم التفاعل في أحدهما دون الآخر ؟ بل كيف يمكن أن يقوم التفاعل مع التماثل ؟ إنّ التفاعل لا يقوم إلّا مع التناقض . وهذا التزاوج المتفاعل ليس إلى جهله من سبيل ؛ إذ كيف يمكن أن يكون للشيء وجه دون أن يكون له قفا ، أو قل دون أن يكون له مقلوب قائم في ذاته ؟! . وأمّا التفاعل بين الزوجين وبقية العالم ، فلأنّ التزاوج في عمومه واحد ، وهو في قيام كل شيء على مثاله متعدّد تعدّداً لا يتناهى . وجميع الأزواج المتناقضة تصدر عن هذا الواحد وترتدّ إليه .

جانوسي وتغيير نظرية الكمّ مرة أخرى

« يحاول (جانوسي) تغيير نظرية الكمّ بأنْ يُدخل في المعادلات ما يسميه حدودَ التخامد ؛

بحيث أنّ حدود التداخل تختفي تلقائياً بعد زمن محدود » .

لـو نـظرتَ إلى المعـادلـة [(ك ت ب) = (ب ت ك)] التي تؤول إلى [(ك ت ب) − (ب ت ك) = ٠] والتي تؤول أيضاً إلى [∓ ك ت ب] أو [± ب ت ك] بمعنى أنّ كلاً منهما يقوم نقيضها في ذاتها ، فإذا كان أيٌّ من النقيضين ناقصاً كان الآخر زائداً لا محالة ، والعكس بالعكس .

وحدود التخامد التي عناها (جانوسي) هي الحدود التي تتمثّل في قيام نهاية كل من الزوجين النقيضين في بداية النقيض الآخر من كل شيء . ولمّا كانت الحركة في الانتقال من النهاية إلى البداية القائمة في ذاتها تُسرع سرعةً لا تتناهى من جهة ، وتبدو بحكم هذه السرعة وكأنها ساكنة لا حراك بها . فقد نظر (جانوسي) إلى السكون الماثل في هذه الحدود والناشىء عن قيام النهاية التي هي حدّ كل من الزوجين ، في البداية التي هي الحدّ الآخر لهما ؛ على أنه تخامد ، لأنّ السرعة بين الزوجين ، وكل منهما قائم في ذات الآخر ، تبدو خامدة . كما أنّ هذه الحدود تختفي تلقائياً نظراً لقيام النهاية في البداية .

الأمواج التي تزيد سرعتها على سرعة الضوء

« لاحظ (جانوسي) نفسه أمواجاً تنتشر بأسرع من الضوء ، مثلاً تعاكس في الترتيب الزمني للسبب والمفعول . . . إلخ » .

إنّ ما لاحظه (جانوسي) هو الواقع ؛ لأنّ سرعة الانتقال من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر سرعة ليس أسرع من سرعة الضوء فقط ، وإنما هي سرعة لا تتناهى . فأنت بمجرّد أن تكون في الباء من نهاية (ك ت ب) تكون في الوقت نفسه وفي هذه الباء نفسها من بداية (ب ت ك) ، وهذا يعني بكل الوضوح أنّ هذا الانتقال يسرع سرعةً لا تتناهى . وأمّا التعاكس الزمني فيتمثّل في الانتقال من النقيض إلى نقيضه ، فالباء التي هي في آخر (ك ت ب) نهاية ، والباء التي هي في أول (ب ت ك) بداية ، وكل من البداية والنهاية نقيض الأخرى . على أنّ مثل هذا التعاكس الزمني إنما هو تعاكس حقاً وليس زمنياً ؛ لأنّ الشيء في ذاته فوق الزمان والمكان .

وأمّا التعاكس في المفعول فإنّ كلاً من الزوجين فاعلٌ بالآخر من جهة ومفعولٌ به من جهة أخرى ؛ إذ أنّ كلاً من (ك ت ب) و (ب ت ك) تُحرّك الأخرى فاعلةً بها وتتحرّك بها مفعولةً بها .

وأمّا موقف قبول (هايزنبرغ) لما ذهب إليه (جانوسي) على التجربة ، فإنّ التجربة قد

أثبتت من خلال التناقض المتزاوج المتمثّل في الشيء في ذاته أنّ ما ذهب إليه (جانوسي) صحيح . . فهل تقبل نظرية الكمّ بذلك ؟ هذا من جانب . ومن جانب آخر فهل تقبل نظرية النسبية بهذه السرعة التي تجاوزت سرعة الضوء الحدية ؟

عودة إلى الجسيمات

لنعد مرة بعد مرة إلى ما يذكره الفيزيائيون حول الجسيمات من مثل (الكوارك) وما دون (الكوارك) وما فوقها مرة بعد أخرى .

« ومن الواضح أننا لو أردنا في الفيزياء الحديثة أن نقرن أشياء بذرات (ديموقريطس) لوجب أن تكون هذه الأشياء هي الجسيمات العنصرية ، مثل البروتون والنترون والإلكترون والميزون[1] . ثمّ يقول المؤلّف : ماذا يكون الجسيم ؟ نحن نذكر مثلاً (النترون) ولكن لا نستطيع إعطاء أية صورة معينة تماماً لما نقصد بهذه الكلمة . يمكن أن نستخدم من أجل ذلك عدّة صور ؛ فنصفه تارة كجسيم وتارةً كموجة أو كرزمة أمواج ؛ ولكننا نعلم أنّ أيّاً من هذه الأوصاف ليس دقيقاً . من المؤكد أنّ النترون ليس له لون ولا رائحة ولا طعم ، فهو من هذه الناحية شبه ذرة الفلسفة الإغريقية ؛ حتى إنّ المزايا الأخرى تنتفي عن الجسيم العنصري ، إلى حدٍّ ما على الأقل ، كما أنه من غير الممكن أن نطبق عليه ، بصورة متماسكة ، مفاهيم الهندسة والحركة كالشكل والحركة في الفضاء . وإذا رغبنا في إعطاء صورة دقيقة عن الجسيم العنصري ـ ويجب أن نلحّ هنا على كلمة « دقيقة » ـ فإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن إعطاؤه ، كتوصيف له ، هو **تابع احتمال** . وبذلك ندرك أنه حتى مزيّة الوجود ـ إذا كان بإمكاننا أن نسمي الوجود « مزيّة » ـ **تنتفي مما نتكلم عنه** ؛ لأنها أصبحت **احتمال وجود أو نزوعاً إلى الوجود** . وحصيلة ذلك كله أنّ جسيم الفيزياء الحديثة العنصري أكثر تجريداً من ذرة الأغريق . وإنه لهذا السبب نفسه هو المفتاح الأكثر ملاءمة لشرح سلوك المادة »[2] .

وقبل المضي في التعقيب على شيء من هذه الفقرة نذكر أنّ كتب اللغة تصف « الهيولى » بأنها

---

(١) جاء في حاشية هذه الصفحة (٩٣) للمترجم الدكتور أدهم السمان ما يلي : « يبدو اليوم أنّ هذه الجسيمات نفسها تتركب (رياضياً) حتى الآن من جسيمات أخرى أكثر (عنصرية) منها يطلق على كل منها إسم (كوارك Quark) ، وكل ذلك على حساب اختراع خواصّ (عددية) أكثر فأكثر تجريداً ، وبالتالي أكثر فأكثر استغلاقاً على الفهم . ولم يمكن بعد عزل أيٍّ منها لوحده .

(٢) « فيزياء وفلسفة » ، ص ٩٣ ـ ٩٤ .

أبسط حال يمكن أن توجد عليها المادة ، ويذكر مترجم[1] كتاب « فيزياء وفلسفة » للعالم الفيزيائي (هايزنبرغ) أنّ كلمة (هيولى) في هذا الكتاب تستعمل للدلالة على مادة هي أصل كل أنواع المادة ؛ وهي ترجمة لكلمة (Substance) التي تعني في الأصل : الشيء الدائم في الأشياء التي تتحوَّل .

ونعود إلى القول : لئن نكرّر التعرّض لمثل هذه الفقرة وأمثالها ، فما ذلك من قبيل التكرار ، وإنما هو من أجل بحث بعض الجوانب التي لا تُستوفى إلاّ في العودة إلى مثل هذه الفقرة وأمثالها مرة بعد أخرى .

نعود إلى القول : إنّ افتقاد المثال الذي يضيء هذه الفقرة وأمثالها هو الذي جعل الفيزيائيين يتحدّثون بكثير من الغموض عن أمثال هذه الجسيمات . وننظر الآن إلى هذه الفقرة وإلى الجسيمات التي تتركّب رياضياً حتى الآن من جسيمات أخرى أكثر عنصرية هي (الكواركات) من خلال الزوجين النقيضين ؛ الفيض من (ف ا ض) الذي يتجه إلى خروج الشيء من مكانه ، والضَّيف من (ض ا ف) الذي يتجه إلى انضياف هذا الفائض إلى مكان آخر ؛ لنرى خروج الشيء فائضاً من مكانه نقيض دخوله مكاناً آخر منضافاً إليه . وعلى هذا فكل من الزوجين (ف ا ض) و(ض ا ف) نقيض الآخر مبنىً ومعنىً ، وقائم في ذاته قياماً لا فكاك له . فهما على هذا مثال **للشيء في ذاته** من أمثلته التي لا تتناهى .

وإذا نظرتَ إلى الأوصاف المتعدّدة التي وُصف بها الجسيم بأنه موجة تارةً وأنه رزمة أمواج تارةً أخرى ، وأنه إذا رغبنا في إعطاء صورة دقيقة عن الجسيم العنصري ـ ويجب أن نلحّ هنا على كلمة دقيقة ـ فإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن إعطاؤه كتوصيف له هو **تابع احتمال** . . . وإذا وُصف بأنه تابع احتمال فمن أين جاء هذا الوصف ؟ وعلى أيّ شيء اعتمد واصفوه في وصفهم له ؟

لقد مرّ التعرّض لذلك غير مرة وليس تكرر مثل هذا التعرّض إلاّ لأنّ موضوع الجسيم هذا أصبح موضع اهتمام لكثير من الفيزيائيين من جهة ، ولأنّ موضوع الجسيم هذا متّصل بموضوع الشيء في ذاته بالنسبة لهذا البحث على الأقل .

لقد سبق أنّ وَصْفَ الشيء بأنه مادةٌ فقط ، أو بأنه فكرٌ فقط ، أو بأنه مادة وفكر معاً في آنٍ واحد ؛ إنما هو وصفٌ للشيء قبل معرفة ما هو عليه في ذاته ، وإذا وقعتَ عليه من خلال مثاله القائم في كل شيء صدر فطرةً وسليقةً وطبعاً له ، فإنك لن تجد هذا المثال في عمومه إلاّ مجرّد

---

(١) الدكتور أدهم السمان في حاشية الصفحة (٨٢) من كتاب « فيزياء وفلسفة » .

وجهة يقوم فيها نقيضها ، فإذا أشرتَ إليه بهذا السهم → فإنّ الوجهة لا تعني شيئاً إلاّ إذا قام نقيضها في ذاتها في صورة سهم معاكس ← ، وعلى هذا فإنّ الشيء في ذاته في عمومه هو [⇄] ، وهو في خصوصه في كل شيء على مثاله . فهو في (ف ا ض) : (ض ا ف) ، وهو في (ض ا ف) : (ف ا ض) ؛ لأنه يستحيل وجود أيٍّ منهما دون أن تكون الأخرى قائمة في ذاتها في صورة مقلوبٍ لها ضرورة . فالطاقة هي في الحقيقة (الهيولى) التي صُنعت منها كل الجسيمات العنصرية ، وكل الذرات ، وبالتالي كل الأشياء . والطاقة هي هيولى لأنّ مجمل كميتها لا تتغيّر ، ولأنّ الجسيمات العنصرية يمكن عملياً صنعها من هذه الهيولى بدليل التجارب العديدة التي تتخلّق فيها جسيمات عنصريّة . والطاقة يمكن أن تتحول إلى حركة وإلى حرارة وإلى نور وحتى إلى توتّر[١] . كما أنّ الطاقة يمكن أن تدعى السبب الأساسي لكل التغيّرات في العالم .

وإذا عدنا إلى المرجع نفسه وجدنا ما يلي :

« لنعد إلى الاقتراحات المضادة لتفسير (كوبنهاغن) كي نناقش الاتجاه الثاني من هذه المقترحات ، والتي تحاول تغيير نظرية الكمّ بحيث نتوصل إلى تفسير فلسفي آخر . إنّ أكثر المحاولات توغلاً في هذا الاتجاه هي محاولة (جانوسي) الذي فهم أنّ الصلاحية الدقيقة لنظرية الكمّ تجبر على الابتعاد عن مفهوم واقعية الفيزياء التقليدية ، فهو يحاول إذن أن يغيّر نظرية الكمّ برغم أنّ كثيراً من نتائجها تبقى صحيحة بحيث تقترب في بنيتها من الفيزياء التقليدية . إنه يركز هجومه على نقطة تسمى « اقتصار رزمة الأمواج » ؛ أي على فكرة أنّ تابع الموجة (أو بتعبير أعمّ تابع الاحتمال) يتغيّر منقطعاً عندما يأخذ الراصد علماً بنتيجة القياس . فيلاحظ أنّ هذا الاقتصار لا يمكن استنتاجه من المعادلات التفاضلية . ويعتقد أنّ بإمكانه أن يستنتج من ذلك وجود خلل في التفسير المعهود »[٢] .

لننتقل إلى فقرة أخرى من المرجع نفسه :

« من خصوم ما يسمى أحياناً التفسير « الملتزم » لنظرية الكمّ اتخذ (شرودنغر) موقفاً خاصاً فهو ينسب « الواقعية الموضوعية » لا إلى الجسيمات ولكن إلى الأمواج ، وهو غير مستعدّ لأن لا يرى في هذه الأمواج سوى أمواج احتمال . ففي النشرة التي عنوانها « هل يوجد قفزات كمومية » يحاول أن ينكر تماماً وجود هذه القفزات . يمكن أن نشكّ هنا في ملاءمة التعبير

---

(١) في حاشية الصفحة (٨٦) التي وردت فيها هذه الفقرة من كتاب « فيزياء وفلسفة » ما يلي : « إنّ الطاقة الكهربائية التي تصل إلى بيوتنا عبر الأسلاك المعدنية تتجلّى على شكل توتر بين مربطي الجهاز الكهربائي الذي يستهلك الطاقة » .

(٢) « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٧٠ .

(قفزات كمومية) وأن نبدله بكلمة انقطاع الأقل إثارة . ولكن (شرودنغر) يتضمّن أولاً بعض الأخطاء بخصوص التفسير المعهود ، فهو يهمل واقع أنّ الأمواج هي في التفسير المعهود أمواج احتمال في الفضاء الصوري فقط (أو في مصفوفات التحويل) . . . إلخ »[1] .

إلى هنا نقف من هذه الفقرة لنلخّص ما تقدّم :

١ ـ إنّ سرعة الأمواج التي لاحظها (جانوسي) بأنها تمضي بأسرع من سرعة النور فهي التي تتمثّل في سرعة الانتقال من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر في سرعة لا تتناهى في هذا البحث .

٢ ـ وقلنا أنّ حدود التخامد إنما تتمثّل في نهاية كل من الزوجين قائمة في بداية الزوج الآخر ، والتي هي بحكم سرعتها التي لا تتناهى تبدو متخامدة لا حراك بها .

٣ ـ وقلنا إنّ الجسيم والموجة ورزمة الأمواج وتابع الاحتمال والنزوع إلى الوجود تتمثّل في كل من الزوجين من كل شيء بحيث يبدو الزوج المستبطن في ذات زوجه على أنه تابع احتمال أو نزوع إلى الوجود ؛ لأنه مُخْتَفٍ عنّا في ذات زوجه .

٤ ـ ونضيف هنا إلى ما تقدّم فنقول : إنّ الطاقة والحركة والحرارة والنور وحتى التوتّر ، إنما يقوم كل جزيء منها من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، أو قل إنّ كل جزيء منها إنما هو الشيء في ذاته . وقد تقدّم أنّ هذا الشيء في ذاته إنما هو في عمومه مجرّد وجهةٍ يقوم فيها نقيضها .

وقد تقدّم أنّ الطاقة هيولى ، كما تقدّم في أوائل هذا البحث عند إضاءة نص الفارابي في « المدينة الفاضلة » من أنّ الهيولى بمجرّد أن تُوجَدَ توجَدُ لها صورتان ضرورةً ، بحكم أنّ الحروف التي تتألّف منها أية صيغة صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً من مثل صيغة (ض ا ف) فإنها لا يمكن أن توجد إلّا إذا كانت (ف ا ض) مقلوباً لها . وإنّ الفيض في عمومه متمادياً من حيّز إلى حيّز ليس إلّا مجرّد طاقة تنتقل من مكان إلى آخر ، أو هو مجرّد حركة تنجزر لتمتد ، أو تمتد لتنجزر . كما أنّ هذا الفيض الذي ينضاف يمكن أن يكون حرارةً أو نوراً أو توتّراً . . . إلخ .

وقد تقدّم أنك إذا نظرتَ إلى الانتقال من الفيض إلى الضيف من (ف ا ض) إلى (ض ا ف) بدا لك أنه قفزٌ من النقيض إلى نقيضه ، وإذا نظرتَ إلى أنّ كلاً من الزوجين (ف ا ض) و (ض ا ف) قائم في الآخر لم تر للقفز من وجود بحكم اتصال كل منهما بالآخر اتصالاً لا فكاك له .

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

كما أنّ النظر إلى سرعة الانتقال من نهاية كل من الزوجين إلى بداية الآخر إنما تبدو لنا مسرعة سرعةً لا تتناهى ، كما أنها تبدو وكأنها متوقفة لا حراك بها ، وإنّ النظر إليها على أنها انقطاع ليس إلّا ، إلّا لأنّ طبيعة مثل هذه السرعة إنما تبدو كأنها سكوت أو انقطاع . . وليست كذلك .

عودة إلى شيء من صفات الزوجين النقيضين أو قل من صفات الشيء في ذاته

ويمكن تلخيص شيء مما تقدّم في أنك إذا نظرتَ إلى ما وُصِفَ بأنه هيولى أو طاقة أو حركة أو حرارة أو نور أو توتّر ؛ ليس إلّا شيئاً متّجهاً ، وإنّ الاتجاه ـ أيّ اتجاه ـ لا يُعرف إلّا بنقيضه القائم في ذاته ، وإننا حين نقول « اتجاه » فلابدّ من **وجود شيء متجه** ، وإنّ ما نعرفه عن هذا الشيء المتجه هو أنه : شيءٌ متزاوجٌ ، وكلٌّ من زوجيه يقوم في الآخر ويناقضه ، وكلٌّ منهما موجود من جهة وغير موجود من جهة أخرى ، وكلٌّ منهما يبدأ من جهة ولا يبدأ من جهة أخرى ، وكل منهما ينتهي من جهة ولا ينتهي من جهة أخرى ، وسرعة الانتقال من نهاية كل منهما إلى بداية الآخر سرعة لا تتناهى ، والموجود من كل منهما إنما هو نهاية كل منهما وبداية الآخر ، وهما يتعاقبان في حركتهما على فلكهما الواحد ، وكل منهما يحرّك الآخر ليقوم التعاقب بينهما في ظهور أحدهما واستتار الآخر في ذاته ، وكل منهما مقلوب للآخر وقفا له مستبطنٌ ومستسرٌّ في ذاته ، وكل منهما موافقٌ وملائمٌ ومطابقٌ ومناظرٌ للآخر كأقصى ما تكون عليه الموافقة والملاءمة والمطابقة والمناظرة ، وكل منهما مطلق من جهة ومقيدٌ من جهة أخرى . . وكل هذه الصفات التي تقدمت يمكن أن يُرمز لها في تجريدها وعمومها في صورة السهمين المتناقضين اللذين عرضنا لهما آنفاً [⇄] .

فهما في عمومها في كل شيء على مثاله . فالفَضُّ من (فَ ضَّ) في عمومه مجرّد تفريق شيءٍ عن شيءٍ . وهو في خصوصه فضٌّ مُقيّدٌ بطبيعة وصفة هذين الحرفين **الفاء والضاد** اللذيْن تخرج منهما الحركة من جَزْرٍ على هيئة **الفاء** إلى تمادٍ على هيئة **الضاد** . وهي بجزرها المقيّد إنما تنجزر على هيئة وصفةِ وطبيعةِ الفاء ، فهي بذلك متميّزةٌ من أيّ تمادٍ آخر في هذا الوجود لتتمادى تمادياً على هيئة وصفة وطبيعة الضاد ، وهي بتماديها هذا متميزة من أي تمادٍ آخر في هذا الوجود . . وقل مثل ذلك في كل شيء ، فهو في عمومه وتجريده كأي شيء آخر ، وهو في خصوصه متميّزٌ من أيّ شيء آخر في هذا الوجود .

وقل مثل ذلك في زوجه الضَّفّ من (ضَ فَّ) الذي يتجه في عمومه إلى مجرّد دخول شيء في شيء ، وهو في خصوصه المتمثّل في خروج الحركة من تمادي الضاد إلى انجزار الفاء متميّزٌ من أي

دخول آخر في هذا الوجود . . هذا إذا نظرتَ إلى الحركة تخرج من جَزْرِها إلى مدّها في (ف ض) ، ومن مدّها إلى جَزْرِها في (ض ف) .

أمّا إذا نظرتَ إليها تخرج من ضاد النهاية في (ف ا ض) إلى ضاد البداية في (ض ا ف) فإنما تنظر إليها على أنها تخرج من ذاتها المتمثّلة بالضاد إلى ما هو قائم في ذاتها المتمثّل في هذه الضاد نفسها . أمّا التناقض هنا فهو بين ضاد الخروج على أنها نهاية وضاد الدخول على أنها بداية ؛ وواضح أنّ التناقض هنا إنما هو **تناقض بين النهاية من جهة وبين البداية من جهة أخرى** . مع أنّ الشيء الذي تخرج منه الحركة وإنْ بدا أنه عين الشيء الذي تدخل فيه ، فإنّ التناقض إنما هو بين الخروج والدخول ، وبين النهاية والبداية . وقد سبق أن ذكرنا قول المعرّي من أنّ الخضاب واحدٌ غير أنه في بنان الصبيّة تُظْهِرُ به من زينتها غيره في رأس العجوز تخفي به من شيبها . والحمرة واحدة غير أنها في وجه الفجر مُقبِلاً غيرها في قفا النهار مدبراً .

ما خَضْبُ رأسٍ كَخَضْبٍ في بَنانِ يد وحُمْرَةُ الفجرِ ليست حمرةَ الشَّفقِ

وإنّ اختفاء كل من الزوجين النقيضين في ذات الآخر هو الذي جعل جميع البحوث تعاني ما تعاني مما وصفوه بعلاقات الارتياب أو النزوع إلى الوجود في الفيزياء ، ومثله في قيام حلّين في الرياضيات أحدهما حقيقي والآخر وهمي .

وأمّا تحاشي التناقض في كل شيء فهو الذي أبعَدَ البحث عن مساوقة ومطابقة بناء الوجود ، كما أبعد اللغة التي صدرت فطرةً وسليقةً وطبعاً عن هذا البناء مع أنها لم تكن في أصل صدورها إلّا مجرّد صوتٍ صات به الصائت كردّ فعل على ما أثّر فيه فصات . مما جعل العلاقة بين انفعال الصائت ـ الذي صدر عنه في صورة صوت والفعل الذي فعل فيه فصات ـ العلاقة نفسها بين الفعل وردّ الفعل .

وعلى هذا فقد أصبحت السرعة الثابتة إنما هي سرعة الانتقال من نهاية أحد الزوجين إلى بداية الآخر من كل شيء ، وهي سرعة لا تتناهى من جهة ، وتبدو ساكنة من جهة أخرى . كما أنّ دور المراقِب ـ بكسر القاف ـ والمراقَب ـ بفتحها ـ قد قام مقامه إعراب الشيء عن ذاته بذاته عما هو عليه في ذاته ، وهو إعرابٌ كَشَفَ عن السرعة التي لا تتناهى ، كما كشف عن موقعها المتمثّل في قيام النهاية في البداية من كل شيء .

والشيء في ذاته الذي مثّلنا له هنا في قيام كل من الزوجين (ف ض) و (ض ف) في الأخرى لا يشمل ما وصفوه بأنه موجة أو رزمة أمواج ، وإنما يشمل الحركة في الطاقة والحرارة والنور والتوتّر . . . إلخ ، كما يشمل كل ما يمكن أن يقع عليه الكشف في المستقبل ؛ لأنّ الشيء ـ أيّ شيء ـ بمجرّد أن يُوجَد توجد له صورتان ، كما يقول الفارابي في نصّه الذي تقدّم التعقيب

عليه مُفَصَّلاً ، أي أنه يوجد له ظاهر وباطن ، أو قل يوجد له وجهٌ وقفا ، أو قل وجه ومقلوب . . . إلخ .

وإنّ تحويل (لورنتز) لا ينقضه الشيء في ذاته ، غير أنّ الشيء في ذاته يفسح المجال لبروزِ أفقٍ جديدة وثوابت جديدة ، منها قيام كل من الزوجين في الآخر من كل شيء . وإذا كانت تتامية (بور) ليست إلاّ مجرّد زوجين يقوم كل منهما في الآخر ، فإنها كانت فتحاً جديداً يفوق كل تصوّر ، ليس في مجال الفيزياء وحدها ونظرية الكمّ بصورة خاصة كما يقولون ، وإنما كانت فتحاً جديداً بالنسبة إلى العلوم الأخرى لولا أنّ (بور) لم يقع عليها في لغته ولم ينظر إليها على أنها قريبة من الشيء في ذاته من قريب أو بعيد . ولو نظر إليها على أنها كذلك لكان للأمر شأنٌ آخر .

وعلى أيّ حال فإنّ هذا البحث وإنْ نُظِرَ إليه على أنه في أفضل احواله ليس إلاّ مجرّد نظرٍ لا يقوم على مثل ما تقوم عليه الأمور التي تقوم على تجارب فعليّة ، فإنّ في كشف (بور) لتتاميّته نظرياً ما يشفع لقيام هذا البحث عند مَنْ ينظرون إليه على أنه مجرد نظر ، وإن كان صاحبه ينظر إليه على أنه تجربة من التجارب ، في جانب من جوانبها ، وهي تجربة تقوم على اليقين الذي نشهده بأمّ أعيننا وتعيه أفكارنا ؛ ألا وهو قيام الزوج في زوجه من كل شيء .

الحدود والتحديد

لقد حُدِّدَ الفوتون بثابت (بلانك) المعروف ، كما حُدِّدَتْ سرعة النور بثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية ، فهل مثل هذا التحديد ممكنٌ بحيث يكون تحديداً شافياً وافياً كافياً ؟ أو إنه كتحديد (إقليدس) للمستقيم وللخطينْ المتوازيينْ اللذين لن يلتقيا مهما امتدّا ؟

إنك لو نظرتَ إلى النور من (ن ا ر) الذي يتجه إلى التمادي ، وإلى الرَّيْن من (ر ا ن) المناقض له والقائم في ذاته والذي يتجه إلى الانجزار في صورة الطَّبَع الذي يرين مستقرّاً تحت الأظافر ، أو في صورة ما يرين منطبعاً على الشيء لا يبرحه ؛ لوجدتَ كلّاً من (ن ا ر) و (ر ا ن) زوجاً للآخر يناقضه ويقوم في ذاته . ولّما كان الأمر كذلك فإنّ تحديد أيٍّ من (ن ا ر) و (ر ا ن) مستقلةً عن الأخرى أمرٌ ليس إليه من سبيل ؛ لقيام نهاية كل منهما في بداية الأخرى .

وإنّ التحديد القائم على أنّ كلاّ منهما متميّزةٌ من الأخرى ببدْءٍ ونهاية تتميّز بهما عمّا سواها أمرٌ لم يعد قائماً بعد أن تبيّن أنّ الشيء ـ أيّ شيء ـ إنما يقوم من زوجين نقيضين كل منهما يقوم في الآخر ، وأنه ليس إلى فصل أيٍّ منهما من الآخر أو تحديده ببدْءٍ ونهاية يختصّ بهما من سبيل . وإذا كان الفوتون مثلاً قائماً من زوجين نقيضين كلٌّ منهما يقوم في الآخر ، فإنّ تحديده بثابت

(بلانك) ليس إلّا مجرّد تقريب ليس غير . وإنّ ما نراه تحديداً ليس إلّا لأنّ مثل هذه الدقة في التحديد قد لا نحتاج إليها إلّا في ظروفٍ بعينها .

وقل مثل ذلك في تحديد سرعة النور ؛ حيث أنّ مثل هذا التحديد يقوم على تميُّز خطوة البدء من خطوة النهاية في أيّ جزيء من جزيئات النور من نقيضها الذي يقوم في ذاتها . ولئن كانت مثل هذه الدقّة لا نحتاج إليها في التطبيق العملي كما مرّ آنفاً ، كما لا نحتاج إلى الخط المستقيم أو الخطين المتوازيين إلّا في نطاق محدود ، فإنّ الحاجة إلى التواصل بين المسافات البعيدة والأزمنة المتمادية قد يجعلنا نواجه مشكلة التحديد وكأنها مشكلة ليس لها من الدقّة ما يمكّنُ من الاطمئنان عليها في الأزمنة المتطاولة والمسافات المتمادية ، فكيف إذا وجدنا أنفسنا وجهاً لوجهٍ أمام **الشيء في ذاته** الذي نَصِفُهُ بأنه الشيء قائماً في نقيضه ، وأنه شيء يحيا فوق الزمان والمكان .

وكما نواجه فيزيائياً مثل (فينر N. Wiener) الذي يعتقد بأنه قد رسم المنحى الذي يمكن أن تنحوه نظرية من هذا القبيل بأنّ عليها في كلّ الأحوال أنْ تتجنّب كلّ تعريفٍ للحالة يُصاغ بعبارات أبعاد (**الزمان ـ المكان**) الأربعة في نظرية (آينشتاين) ، وبذلك تصبح مخالفةً لمقولات (آينشتاين) في مجالات أخرى . ولئن كان من المؤكد أنّ المرء لا يمكنه استبعاد مثل هذه الإمكانية ، إلّا أن يتجلّى خيار آخر من هذا القبيل . وإذا كان لا يدّعي امتلاك مصدر معلوماتي قبلي أو خاص به يفرض تحديداً معيناً لغرض المعرفة العلمية لا مناص أن يرضى بالتعريف الذي يقدمه ميكانيك الكمّ لحالة الجملة الميكانيكية ، ومن أن يؤكّد مع مؤلّف هذا الكتاب أنّ هذا الميكانيك قد أعاد مفهوم **الكمونية**إلى غَرَضِ المعرفة العلمية الحديثة . فالتجارب التي أُجريت على إشعاع الجسم الأسود قد تجعل المرء يستنتج مقولة عقيدة (آينشتاين) حول السببية الحتمية(١) .

والتعقيب على هذه الفقرة وعلى فقرات متصلة بها يتمثّل فيما يلي :

معنى الكمون عند أرسطو وتابع الاحتمال والنزوع إلى الوجود في نظرية الكمّ :

إنك لو نظرتَ إلى الزوجين النقيضين اللذيْن يقوم كل منهما في الآخر وهما (ض ف ر) و (ر ف ض) لوجدتَ الضَّفر يتجه إلى اتصال شيء بشيء في صورة الجدائل التي تضُفْضَفَر إذا نسجت شعرها بعضه على بعض ، وهو نقيض الرفض من (ر ف ض) الذي يتجه إلى تفرّق الشيء وانتشاره في صورة الماشية إذا رَفَضَتْ وتفرقت منتشرة في المرعى ، والتي تناقض صورة الشيء يتصل بالشيء في صورة الجدائل التي تُنسَجُ والبناء الذي يُرفَعُ طبقاتٍ بعضها فوق بعض . وعلى هذا فكل من (ر ف ض) و (ض ف ر) زوجان نقيضان مبنىً ومعنىً ، وكل

---

(١) « فيزياء وفلسفة » ، مقدمة (نورثروب) ؛ ص ٢٨ .

منهما يقوم في الآخر قياماً لا فكاك له .

وإنّ الذي ينفي **الكمون** هو أنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء ، وإذا كنّا لا نعتمد مثل هذا القول لأنّ الرجوع إلى ما يعلنه الشيء عن ذاته بذاته عمّا هو عليه في ذاته هو ما نعتمده ، فإنّ ذلك لا يعني التنكّر للقول : « إنّ الحركة هي أسلوب وجود الشيء » وإنما لأنّ الأساس الذي قام عليه هذا الكشف إنما هو حركة الصوت .

وإذا نظرتَ إلى الحركة تبلغ الضاد من نهاية (ف ا ض) وجدتها تبلغ في الوقت نفسه الضاد من بداية (ض ا ف) القائمة في ذاتها . وواضح أنّ الحركة التي تنتهي وتبدأ في وقت واحد إنما هي **حركة مستمرة** لا تتوقف أبداً . . وإذا افترضنا أنها توقفت فهذا يعني بكل وضوح أنّ ضاد النهاية في (ف ا ض) انفصلت عن ضاد البداية في (ض ا ف) . ولمّا كانت هذه الضاد ضاداً واحدة هي في آخر (ف ا ض) نهاية ، وهي في أول (ض ا ف) بداية ، فإنه يستحيل توقفها في النهاية من (ف ا ض) دون التوقف في البداية من (ض ا ف) . ولو أنّ مثل هذا التوقف حدث في النهاية والبداية معاً لما كان هناك كمون في الظاهر المتمثّل في الضاد من بداية (ض ا ف) القائمة في ذات الضاد من نهاية (ف ا ض) ، لأنه من المستحيل أن تكمن الحركة من جهة ، وأن تستمرّ متحركة من جهة أخرى في شيء واحد كل منهما يقوم في الآخر ، وكل منهما يحرّك الآخر ويتحرّك به .

الكمون والتلف في المنقول عن أرسطو :

إنّ الفارابي الذي يوافق (أرسطو) في استحالة اجتماع النقيضين في شيء واحد من زمان ومكان واحد ، فإنهما لمّا اجتمعا في شيء من زمان ومكان واحد علّلَ الفارابي تبعاً لـ (أرسطو) أنّ أحد الضدّين[1] **يَتْلَفُ فترةً** ماليقوم ضدّه الآخر **ثم يتلف هذا الآخر فترةً ما** ليقوم ضدّه ، وذلك كذلك دائماً وأبداً . وإذا كان التلف يعني الهلاك ، فكيف يتلف أحد النقيضين (ف ا ض) أو (ض ا ف) ويبقى الآخر وكل منهما قائم في الآخر قياماً لا فكاك له ؟ بل كيف يتلف أيٌّ منهما ويظلّ الآخر قائماً وكل منهما يحرّك الآخر ويتحرّك به ، ويقيمه ويقوم به ، ويفسّره ويتفسّر به . وكلٌّ منهما ـ بتقدير العزيز العليم سبحانه ـ يوجِدُ الآخر ـ بكسر الجيم ـ ويوجَدُ به ـ بفتحها ـ ؟

وإذا كان الكمون عند (أرسطو) ليس له من وجود أصلاً فإنّ قيام نظرية الكمّ على هذا الكمون يحتاج إلى إعادة النظر فيها مجدّداً ، كما أنّ وجود قيام كل من النقيضين في ذات الآخر

---

(١) الضدان هنا هما النقيضان ، وليس استعمال أحدهما مكان الآخر إلاّ من قبيل التجوّز ؛ لأنّ الفرق كبير بينهما .

ليس احتمالاً ولا نزوعاً إلى الوجود كما ترى نظرية الكمّ ، وإنما هو وجود قائم قيام الشيء الذي يقوم في ذاته . وليس وجود (ض ا ف) في ذات (ف ا ض) ، ولا وجود (ف ا ض) في ذات (ض ا ف) وجوداً احتمالياً ولا نزوعاً إلى الوجود ، وإنما هو وجود مماثلٌ لوجود ما يقوم في ذاته . هذا وإنّ تتامية (بور) إنما تقوم على قيام كل من وجهيها في الآخر على مثل ما هي عليه الحال في قيام كل زوجين من كل شيء في الآخر ؛ ذلك القيام الذي ليس قيام كل من (ض ا ف) و (ف ا ض) إلاّ صورة من صُوَرِه .

منهج التجربة ومنهج العاطفة

إنّ كل خطوة في هذا البحث **تقوم على التجربة** من جهة ، **وتعلو التجربة** من جهة أخرى ، فهي تقوم على التجربة لأنها قائمة على فيزيائية حركة الصوت التي جاء فيها لسان حاله متمثّلاً في فيزيائية الحروف التي يتألّف منها مطابقاً للسان مقاله الذي نقلته لنا أمهات كتب اللغة . وهذه التجربة قائمة قياماً قبلياً قبل أن نقع عليها من جهة ، وهو قيام صدَّقَتْهُ مطابقته للواقع القائم الماثل من جهة أخرى .

فالضاد من (ف ا ض) بحكم استطالتها تُصَوِّرُ حالَ الشيء يفيضُ متمادياًمن (ف ا ض) إلى (ض ا ف) ، والفاء بحكم انجزارها وتضامّها تصوّر حال الفيض الذي استَضافَتْهُ واحتَوَتْه من (ض ا ف) . والتناقض بين الشيء يفيض من حيّزه لينضاف إلى حيّز آخر يمثّل حركة فيضه منضافاً إلى حيّز آخر ، كما أنّ التناقض بين الشيء ينضاف حتى إذا بلغ نهايته بالفاء من (ض ا ف) بدأ فيضانه بالفاء من بداية (ف ا ض) ، وذلك كذلك دائماً وأبداً .

وإننا إذ نكشف عن هذه التجربة ، **التي هي تجربة من جهة ، وهي فوق التجربة من جهة أخرى** ؛ لأنّ قيام كل من (ف ا ض) و(ض ا ف) في الأخرى قيامٌ قبْليٌّ لا يَدَ لأحدٍ فيه أبداً . فهو قيام **الشيء** في ذاته في صورة قيام النقيض في نقيضه القائم في ذاته .

وإذا كان الأمر كذلك أمراً قائماً على التجربة وعلى ما هو فوق التجربة على مثل ما تقدّم في حديثنا عن البنيوية في بندها « رابعاً » الذي جلاّه ووضّحه العالم البنيوي (بتروبتسكي) فإنّ القول : « إنّ المرء ليعجب من أنّ (هايزنبرغ) قد سلك طريق الخبرة العاطفية الذاتية المشروحة في هذا الكتاب قبل أن يضطلع بالبرهان من خلال ما تفرضها لتجارب والاعتبارات الرياضية على ضرورة تعديل المعتقدات الفلسفية والعلمية التي كانت سائدةً لدى إنسان العصور الوسطى والإنسان الحديث على حدٍّ سواء تعديلاً ينسجم مع آرائه المسبقة ويذهب إلى هذه الدرجة من العمق »[1] .

---

(١) مقدمة كتاب « فيزياء وفلسفة » ، ص ٣٥ .

وإننا إذ نلح على هذا مع أنّ تكرار مثل هذا الإلحاح ربما يوحي بالتردّد ، فما ذاك إلاّ لنشير إلى أنّ ما يرد هنا ليس كما يتصوّر (هايزنبرغ) في نظرية الكمّ ؛ بل إنه يتجاوز ذلك ليبيّن عدم صحة نظرية الكمون من جهة ، كما يبيّن أنّ الاحتمال والنزوع إلى الوجود إنما هو وجود حقاً وصدقاً وبعيد عن أيّ احتمال .

هذا الكشف كشف عام في كل اللغات

إنّ قيام هذا الكشف على فيزيائية الصوت الذي يتجلّى في فيزيائية الحروف المنطوقة لا يقتصر على لغة دون أخرى ؛ لأنّ فيزيائية الصوت القائمة على فيزيائية الحروف المنطوقة هي نفسها قائمة في كل منطوق بأية لغة ، ولو اختلفت حروف أبجدية عن أخرى في هذه اللغة أو تلك ، وليس على المجرّب إلاّ أن يرجع إلى الثنائي الفطري في أية لغة ليقف على ما وقفنا عليه . وإذا كانت صيغة البرّ من (بَ رًّ) مثلاً تكاد حروفها لا تخلو منها أبجدية من الأبجديات ، فإنّ دلالتها على التمادي نقيض دلالة مقلوبها (رَ بَّ) على الانقباض في أية لغة من اللغات لا محالة ، بحكم أنّ فيزيائية الباء : الانقباض والالتصاق ، وفيزيائية الراء : التمادي والتكرار ؛ في كل نطق من أية لغة .

وعلى هذا فإنّ هذا البحث الذي يقوم على **فيزيائية الصوت** لم يقرن بما جاء عنه في منقول لغة من اللغات كقرننا له في منقول هذه اللغة ؛ إلاّ لنبيّن أنّ الفترة في أصل قيامها واحدة في كل منطوق من أيّ ناطق . أمّا ما نواجهه فهو النظر إلى المصطلح على أنه ثابت مع علمنا أنّ المصطلح مجرّد اصطلاح لا مشاحة فيه ، وليس هناك إلى اعتماده على أنه أساس لجعله اصلاً يُقام عليه من سبيل .

وأغرب من ذلك أن يعمد مجرّب إلى أية كلمة من أية لغة إلى معرفة انطباق هذا القانون أو هذا الضابط عليها دون أن يتحرّى الأصل الذي نشأت عنه ، فإنّ من يريد إقامة تجربة على الأوكسيجين وهو في الهواء قبل أن يفصله ليمكن إقامة مثل هذه التجربة عليه ، فإنّ مثل هذه التجربة في غير مكانها .

ولمّا كان هذا الكشف يقوم فوق الزمان والمكان من جهة ، ويقوم على أنّ علّة الشيء قائمة في ذاته من جهة أخرى ، فإنه يتجاوز أيّ قول أو تجربة أخرى تقوم على الزمان والمكان وعلى العلّة من الخارج .

وإنه لمّا كان الانتقال من الضاد في نهاية (ف ا ض) إلى هذه الضاد نفسها من بداية (ض ا ف) انتقالاً لا يحتاج إلى مضيّ أيّ وقت مهما قَصُر ، أو إلى قَطْعِ أية مسافة مهما قَصُرَتْ ، وإنّ كلاً من (ف ا ض) و (ض ا ف) علّة للأخرى ومعلول لها في وقت واحد ،

فإنّ هذا الكشف يحدّثنا عن السرعة التي لا تتناهى ، كما يحدّثنا في الوقت نفسه عن استحالة رصد مثل هذا الانتقال زماناً ومكاناً ؛ لأنه انتقال فوق الزمان والمكان ، وكما يحدّثنا عن أنّ هذا الوجود من ألفه إلى يائه قائم على قيام النقيض في نقيضه من كل شيء على غرار قيام كل من (ف ا ض) و (ض ا ف) في الأخرى . ولو أنّ الفيزيائيين وقفوا عند تتاميّة (بور) لتبيّن لهم أنه من المستحيل التعامل معها على مثل ما هي عليه في ذاتها إلّا على أساس هذا الكشف ، لأنّ حركتها في ذاتها حركةً فوق الزمان والمكان ، وليس ما نصادف من حلول حقيقية من جهة ، ووهميّة من جهة أخرى في الفيزياء ، أو في الرياضيات ؛ إلّا نتيجةً لإغفالِ أحد النقيضين ، وإلّا لأننا نتعامل مع أحدهما وحده دون الآخر ، ولمّا كان كلّاً من النقيضين إذا مثّل الناقص مثلاً فلابدّ للآخر من أن يمثّل الزائد ضرورةً ؛ لأنّ كل شيء مقدّرٌ له أن يقوم في حركة **منجزرة متمادية** في آنٍ واحد ، تنجزر لِيَنْقُصَ منها الحيّز الذي تقوم فيه ، ثمّ لتتمادى إلى آخر تزيد فيه ضرورةً .

ولذا كان من المحتّم علينا إذا أردنا أن نؤرّخ هذه الحركة أن نؤرّخها **ناقصةً زائدةً** معاً في وقت واحد . فأنت إذا رفعتَ رجلك أقلّ رفع يمكن تصوّره فإنّ هذا الرفعَ إنما هو خروج من حيّزٍ تنقص منه الرجل إلى حيّزٍ تزيد فيه ؛ أيّ أنّ هذا الرفْعَ إنما هو رفعٌ **من مكانين ومن زمانين** كل منهما **يقوم في الآخر** ؛ **فهو واحد** من جهة ، **وهما اثنان** من جهة أخرى .

وواضح أنّ (نورثروب) في وصفه لـ (هايزنبرغ) بأنه سلك طريق الخبرة العاطفية الذاتية ليس إلّا مقدّمة ليعلن أنه لم يسلك هذا الطريق إلّا لما بين العاطفة والتحقق من صلة تقوم بينهما .

* * * * *

المـــراجع

١ ـ « المدخل إلى المنطق الصوري » ، تأليف الدكتور محمد مهران ، إصدار كلية الآداب ـ جامعة دمشق ، المطبعة الجديدة بدمشق ، ١٤٠٢ ـ ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ م .

٢ ـ « قصة الفلسفة » ، تأليف (ول. ديورانت) ، ترجمة الدكتور محمد المشعشع ، الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٥ ، مكتبة المعارف ، بيروت ـ لبنان .

٣ ـ « فيزياء وفلسفة ـ ثورة في الفيزياء الحديثة » ، تأليف العالم الفيزيائي (فيرنر هايزنبرغ) ، ترجمة الدكتور أدهم السمان ؛ أستاذ الفيزياء في جامعة دمشق ـ الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م .

٤ ـ « تاريخ الفلسفة المعاصرة » ، إصدار جامعة دمشق ، الطبعة الأولى ـ مطبعة الداوودي .

٥ ـ « أساس البلاغة » للزمخشري .

٦ ـ « الديموقراطية والتربية » ، تأليف (جون ديوي) ، من أمالي جامعة دمشق ، للعام الدراسي ١٩٧٧ ـ ١٩٦٨ م .

٧ ـ « مقدمة ابن خلدون » ، طبعة قديمة لا تحمل تاريخ الطبع ، ولا المطبعة التي صدر عنها .

٨ ـ « برتراند راسل » ، تأليف الدكتور زكي نجيب محمود .

٩ ـ « الفلسفة المعاصرة في أوروبا » ،لـ (بوشنسكي) ، ترجمة الدكتور عزت قرني ، عالم المعرفة ـ العدد ١٦٥ . سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ، ربيع الأول ١٤١٣ هـ ، أيلول ١٩٩٢ م .

١٠ ـ « قصة الفلسفة الحديثة » ، تصنيف : أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ـ القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٣٦٨ هـ ، ١٩٤٩ م .

١١ ـ « ملامح الفكر الأوروبي المعاصر » ، للدكتور صلاح عدس ، مجلة الهلال ـ سلسلة ثقافية شهرية ، العدد ٣٠٤ ، ربيع الثاني ١٣٩٦ هـ ، إبريل ١٩٧٦ م ، كتاب الهلال .

١٢ ـ « العلم في منظوره الجديد » ، العدد ١٣٤ ، من منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت . جمادى الآخرة ١٤٠٩ هـ ، شباط ١٩٨٩ م .

١٣ ـ « الكتاب والقرآن » ، للدكتور المهندس محمد شحرور ، دمشق ، مطبعة الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ـ الطبعة الأولى ١٩٩٠ م .

١٤ ـ « تهافت الفلاسفة » ، للإمام الغزالي .

الفهـــرس